Handbuch der klassischen Altertums-Wi... in systematisch...

HANDBUCH
DER
KLASSISCHEN
ALTERTUMS-WISSENSCHAFT

in systematischer Darstellung

mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen.

In Verbindung mit Gymn.-Rektor Dr. **Autenrieth** (Nürnberg), Prof. Dr. **Ad. Bauer** (Graz), Prof. Dr. **Blass** (Halle), Prof. Dr. **Brugmann** (Leipzig), Prof. Dr. **Busolt** (Kiel), Geh.-Rat. Dr. v. **Christ** (München), Prof. Dr. **Gleditsch** (Berlin), Prof. Dr. **O. Gruppe** (Berlin), Prof. Dr. **Günther** (München), Prof. Dr. **Heerdegen** (Erlangen), Prof. Dr. **Hommel** (München), Prof. Dr. **Hübner** (Berlin), Priv.-Doz. Dr. **Judeich** (Marburg), Prof. Dr. **Jul. Jung** (Prag), Prof. Dr. **Krumbacher** (München), Prof. Dr. **Larfeld** (Remscheid), Dr. **Lolling** † (Athen), Prof. Dr. **Niese** (Marburg), Geh. Regierungsrat Prof. Dr. **Nissen** (Bonn), Prof. Dr. **Oberhummer** (München), Priv.-Doz. Dr. **Öhmichen** (München), Prof. Dr. **Pöhlmann** (Erlangen), Gymn.-Dir. Dr. **O. Richter** (Berlin), Prof. Dr. **Schanz** (Würzburg), Geh. Oberschulrat Prof. Dr. **Schiller** (Giessen), Gymn.-Dir. **Schmalz** (Rastatt), Prof. Dr. **Sittl** (Würzburg), Prof. Dr. **P. Stengel** (Berlin), Prof. Dr. **Stolz** (Innsbruck), Priv.-Doz. Dr. **Traube** (München), Prof. Dr. **Unger** (Würzburg), Geh.-Rat Dr. v. **Urlichs** † (Würzburg), Prof. Dr. **Moritz Voigt** (Leipzig), Gymn.-Dir. Dr. **Volkmann** † (Jauer), Prof. Dr. **Windelband** (Strassburg), Prof. Dr. **Wissowa** (Halle)

herausgegeben von

Dr. Iwan von Müller,
ord. Prof. der klassischen Philologie in München.

Fünfter Band, 3. Abteilung.

Die griechischen Kultusaltertümer.

MÜNCHEN 1898
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

Die

griechischen Kultusaltertümer

von

Dr. Paul Stengel,
Professor am Kgl. Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Mit 5 Tafeln.

MÜNCHEN 1898
C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Spezielles Inhaltsverzeichnis
von Band V, 3. Abteilung.

Verzeichnis der Abbildungen zu den Kultusaltertümern.

Die

griechischen Kultusaltertümer

von

Dr. Paul Stengel,
Professor am kgl. Joachimsthalschen Gymnasium zu Berlin.

Einleitung.

a. Begriff, Quellen und Geschichte der Disziplin.

1. Wenn „die Reproduktion des klassichen Altertums durch Erkenntnis und Anschauung seiner wesentlichen Äusserungen“ (Ritschl Opusc. V 7) Aufgabe der Philologie im weitesten Sinne des Wortes ist, so fällt es den Kultusaltertümern zu, die Äusserungen des religiösen Lebens, die Gottesdienste und die sakralen Institutionen darzustellen. Wie jedes Gebiet der Altertumswissenschaft berührt sich auch dieses vielfach mit verwandten, — mancher religiöse Brauch wird nur aus den Eigentümlichkeiten des Privatlebens, manche heilige Satzung nur aus den Einrichtungen des Staatswesens verständlich, — ja es ist von der Mythologie, d. h. der Religionskunde, eigentlich nicht zu trennen. Ist Kultus und Gottesverehrung der Zweig gewesen, auf dem die schönste Blüte an dem unvergleichlichen Baum hellenischen Lebens erwachsen ist: Poesie und Kunst, so war die treibende Kraft doch die Religion selbst. Gottesdienst und alle Formen und Arten seiner Bethätigung sind ohne Leben und ohne Seele, vergegenwärtigt man sich nicht jeden Augenblick auch den Glauben und das Empfinden des Volkes, das sie geschaffen und geübt hat. So wird eine kurze Charakteristik der griechischen Religion auch die Kultusaltertümer einleiten müssen. Ist es darnach unumgänglich, teilweise in das nächstliegende Gebiet überzugreifen, so ist andrerseits eine Beschränkung auf dem eigensten durch die Verhältnisse geboten: wir haben nur von Attika und einigen Brennpunkten des religiösen Lebens der Hellenen, wie Delphoi oder Olympia, so ausführliche Nachrichten, dass wir uns ein Bild von den Gottesdiensten machen können; von den meisten Staaten und Städten wissen wir so wenig, dass ich, auch abgesehen von der Zersplitterung des Stoffes und von Wiederholungen, die dann unvermeidlich geworden wären, auf eine zusammenhängende und geschlossene Darstellung ihres Kultus verzichten und mich damit begnügen musste, besondere Eigentümlichkeiten gelegentlich hervorzuheben. Hoffentlich ermöglichen es fortgesetzte Inschriftenfunde künftig einmal, auch an dieses Unternehmen erfolgreich heranzutreten. An Vorarbeiten fehlt es schon heute nicht.

Die Quellen, aus denen wir unsere Kenntnis schöpfen, sind die Litteratur und die Monumente, also: die Werke der Schriftsteller, die In-

schriften, bildliche Darstellungen aus dem Altertum und Überreste von Bauwerken. Die letztern sind erst in neuester Zeit reichlich erschlossen worden, und dank dem Wetteifer der civilisierten Nationen, die immer genauer die alten Stätten durchforschen und den die Schätze bedeckenden Schutt forträumen, fliessen sie immer ergiebiger. Namentlich die Inschriften, von denen ein sehr grosser Teil sakrale Bestimmungen enthält, haben unsere Kenntnis erheblich gefördert. — Von den Schriften der Alten, welche Teile der Kultusaltertümer behandelten, wie Istros, Polemon u. a., sind uns nur Fragmente geblieben, wie andere antiquarische Notizen in den Scholien, Lexicis, bei Athenaios und späteren Autoren erhalten. Besonders wichtig ist Pausanias, der eine dankenswerte Fülle von Details aus dem ganzen Griechenland zusammenträgt.

Über die Sammlung der Inschriften Larfeld Hdb. I² 407 ff. Die übrigen monumentalen Quellen sind für die Kultusaltertümer grösstenteils dieselben wie für die Privataltertümer. Ich füge daher den Hdb. IV² 5 ff. von Iw. v. Müller genannten Werken, von denen inzwischen Daremberg's Lexikon weiter vermehrt worden ist (bis Buchstab G), nur den Hinweis zu auf die 43 Jahrgänge der Archäologischen Zeitung und das seit 1886 an ihre Stelle getretene Jahrbuch des K. Deutschen Instituts, die Mitteilungen der Athenischen Abteilung, die *Ephemeris archaiologike*, das *Bulletin de correspondance hellénique* und die von Wissowa herausgegebene bis Buchstab C geförderte Paulysche Realencyklopädie.

2. Die neuere Litteratur reicht in ihren Anfängen bis auf die grossen französischen Gelehrten des 16. Jahrhunderts zurück. „Sie strebten zu einer allseitigen stofflichen Erkenntnis des Altertums auf der Basis lebendiger Sprachkenntnis hin. Aber die Bartholomäusnacht brachte wie der Frost einer Mainacht der zarten Blüte vorzeitiges Welken; und die Polyhistorie, die aus ihren Anregungen erwuchs, war der Gegensatz zu der Konzentration, die allein zur Grundlegung einer Wissenschaft führen konnte“ (Usener Philologie und Geschichtswissenschaft, Bonn 1882 S. 6). Unter den Gelehrten des 17. Jahrhunderts, die sich durch Sammelfleiss auszeichneten, dabei aber völlig unkritisch verfuhren, ist vor allem Joh. Meursius zu nennen (1579—1639), dessen zahlreiche Monographien am Ende des Jahrhunderts in den von Jac. Gronov herausgegebenen *Thesaurus antiquitatum graecarum* aufgenommen wurden, nach ihm J. Ph. Pfeiffer und John Potter (die genaueren Angaben über ihre Werke bei Busolt Hdb. IV² 9), und für die Kultusaltertümer besonders wichtig J. G. Lakemacher, der Verfasser der *Antiquitates Graecae* (Helmstedt 1734). Dann wies Bentley der Philologie neue Bahnen, doch zog die Altertumswissenschaft, soweit sie sich die Erkenntnis antiken Lebens zur Aufgabe stellte, nur indirekten Nutzen aus den lediglich die Kritik fördernden, ja schaffenden Arbeiten des grossen Mannes und der in seinem Geist Fortwirkenden. Den realen Gehalt der antiken Litteratur zuerst lebendig erfasst und in farbigen Bildern zur Anschauung gebracht zu haben, ist das Verdienst der Gelehrten der Pariser Akademie *des Inscriptions et Belles-Lettres.* Barthélemys *Voyage du jeune Anacharsis* (Paris 1788) atmete einen neuen Geist und erschloss den Gebildeten, was die Gelehrten bis dahin anderen

und durch ihre den Blick beengende Einseitigkeit trotz aller Vielwisserei auch sich selber verschlossen hatten, und Ste-Croix' *Histoire de la religion secrète des anciens peuples* (Paris 1774) und *Recherches sur les mystères du paganisme* (1784) erhoben sich ebenfalls über die Leistungen der Vorgänger. Im nächsten Jahrhundert übernahm Deutschland die Führung. Fr. Aug. Wolf's grosser Schüler A. Boeckh verschaffte, nicht ohne heftigen Widerspruch zu finden, der Altertumswissenschaft in dem vorher bezeichneten Sinn die gebührende Stellung. Seine Staatshaushaltung der Athener (zuerst 1817, 2 Bde., 2. Aufl. 1851, 3. Aufl. bes. von M. Fränkel 1886), die Sammlung der griechischen Inschriften und zahlreiche andere Arbeiten auf dem Gebiet der griechischen Antiquitäten machten Epoche. Daneben behaupten W. Wachsmuth's Hellenische Altertumskunde (Halle 1826—30. 4 Bde., 2. Aufl. 1846. 2 Bde.) und auch des Holländers van Limbourg-Brouwer *Histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs* (Groningen 1832—42. 8 Bde.) einen ehrenvollen Platz. Weit übertroffen aber wurde alles, was bisher auf dem speziellen Gebiet der Sakralaltertümer geleistet worden war, durch Chr. Aug. Lobeck's *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* (Königsberg 1829. 2 Bde.). Doch fehlte es noch immer an einem die „gottesdienstlichen Altertümer" zusammenfassenden, auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung stehenden Lehrbuch. Ein solches herzustellen unternahm Karl Friedrich Hermann, der in dem ersten Bande des die gesamten griechischen Antiquitäten umfassenden Werkes die Staatsaltertümer bereits (1831) herausgegeben hatte. Sein Buch erschien 1846 (2. Aufl., nicht wesentlich verbessert, von B. Stark. Heidelberg 1858). Es ist noch heute wegen der zahlreichen Litteraturangaben unentbehrlich, und bequem zu benutzen, weil die Hauptstellen der Schriftsteller stets ausgeschrieben sind. Die Kritik lässt zu wünschen übrig, das homerische Zeitalter ist sehr dürftig behandelt. Nach ihm hat G. F. Schoemann seine „griechischen Altertümer" geschrieben (2 Bde., 1. Aufl. Berlin 1855. Bd. I 4. Aufl. bes. von Lipsius 1897. Bd. II 3. Aufl. 1873). Der zweite Band (S. 126—600) enthält „das Religionswesen" mit Ausschluss oder doch nur nebensächlicher Berücksichtigung der homerischen Zeit, die am Anfang des ersten Bandes besonders behandelt ist. Es ist dies die vorzüglichste systematische Darstellung der Kultusaltertümer, die wir besitzen, „das Muster einer im besten Sinne populären Darstellung" (Lipsius in Bursian's Jahresbericht I 2, 1873 S. 1335). Seit dem Erscheinen dieses Buches haben die Inschriften nicht geringes Material zugeführt, und manche treffliche Monographie hat es verwertet, die Ausgrabungen haben vieles in ein anderes Licht gestellt, kurz des Neuen ist so viel dazugekommen, dass eine Neubearbeitung des Stoffes wenn noch nicht dringendes Bedürfnis, so doch eine lohnende Aufgabe zu sein scheint.

So weit hatte ich vor acht Jahren geschrieben, als der Abriss der Kultusaltertümer zum erstenmal in die Öffentlichkeit ging. Mir waren die Mängel der schnell und nicht unter den günstigsten Umständen vollendeten Arbeit nicht verborgen, um so dankbarer bin ich für die freundlichen Beurteilungen, die sie gefunden hat. Wenn ich jetzt nicht viel zuversichtlicher vor die Leser und künftigen Benutzer der neuen Auflage

trete, wiewohl ich hoffe, manches verbessert und die Brauchbarkeit des Ganzen erhöht zu haben, so ist der Grund vornehmlich die Erkenntnis, das zerstreute und weitschichtige Material doch nicht in dem Umfange zu beherrschen, wie ich es wünschte, dann aber auch das Bewusstsein, den Ratschlägen kundiger Recensenten nicht gefolgt zu sein. Eine andere Einteilung des Stoffes, wie sie mir von einer Seite vorgeschlagen worden ist (Lit. Centralbl. 1891 Nr. 51), hätte, wie ich nach reiflicher Überlegung mir sagte, auch wieder Nachteile mit sich gebracht und die Übersichtlichkeit kaum gefördert. Die Wandlungen und Verschiedenheiten der religiösen Anschauungen und Gebräuche im Laufe der Zeiten habe ich mich hervorzuheben bemüht, mich aber nicht dazu entschliessen können, um deswillen sachlich zusammengehörige Abschnitte zu zerlegen, wodurch allzuleicht entweder die geforderte Knappheit oder der Zusammenhang grösserer Partieen beeinträchtigt worden wäre. Gern hätte ich mich an die reizvolle und nützliche Aufgabe gemacht, auf die der ausgezeichnete Gelehrte und Forscher in der Theol. Litztg. 1891 XVI Nr. 21 Sp. 520 hinwies; „Die Entwicklungen bis dorthin zu führen, wo sie entweder als völlig ausgelebt erscheinen, oder die neue christlich-byzantinische Kultur mitbegründen." Ich kann nicht sagen, dass die Behandlung dieser Fragen ausserhalb des Rahmens, den ich der Darstellung geben musste, gefallen wäre, es wäre gut, ihn so weit zu stecken, aber die Gebiete, auf die sich die Untersuchungen erstrecken mussten, waren mir doch nicht vertraut genug, und mehrere Publikationen der letzten Jahre hatten gezeigt, wie selbst bei Beschränkung auf kleinere Kreise fleissige Arbeiter das Ziel nicht erreichten und Vermutungen statt Thatsachen brachten. Das aber hat ein Handbuch vor allem zu vermeiden. So habe ich mich darauf beschränkt, gesicherte Resultate, die dank den Bemühungen hervorragender Fachgenossen auch hier nicht ganz ausgeblieben sind, wenigstens hindeutend zu verwerten. — Dass vieles ganz umgearbeitet oder neu gestaltet werden musste, an anderen Stellen nur weniges nachgetragen ist, wird niemanden verwundern; nicht überall fliesst neues Material gleichmässig zu, und nicht jedes Gebiet rücken im Lauf weniger Jahre die Arbeiten bedeutender Gelehrten in gleich helleres Licht. Ich denke hierbei vor allen eines Mannes, dessen Todesanzeige mir gleichzeitig mit dem ersten Druckbogen zuging: Erwin Rohde's. Möge seine Psyche der Erforschung der Religion und des Kultus der Griechen führend auch weiter die Wege weisen.

Litteratur: Ausser den bereits genannten Werken: Chr. Petersen Religion der Griechen in Ersch und Gruber's Encyklop., Bd. 82, Leipzig 1864. Rinck Religion der Hellenen, Zürich 1854, 2 Bde. von Lasaulx Akademische Abhandlgg., Würzburg 1844. Georg Grote Griech. Mythologie und Antiquitäten, aus der griech. Geschichte übers. von Th. Fischer, Leipzig 1856, Bd. 1. L. Preller Griech. Mythologie, 3. Aufl. von Plew, Berlin 1872, 2 Bde. Von der 4. Aufl., besorgt von C. Robert, ist der erste Band erschienen (für die Altertümer besonders durch grössere Berücksichtigung der Heortologie und stärkere Betonung der Verschiedenheit der Lokalkulte wichtig und fördernd). M. Duncker Geschichte des Altertums, Bd. III. Naegelsbach Homerische Theologie, 2. Aufl. bes. von Autenrieth, Nürnberg 1861. Nachhomer. Theologie, Nürnberg 1857. E. Guhl und W. Koner Das Leben der Griechen und Römer nach antiken Bildwerken, 6. Aufl., bes. von Engelmann. Diels Sibyllinische Blätter, Berlin 1890. E. Rohde Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg 1894. v. Prott und L. Ziehen *Leges sacrae Graecorum*, Leipzig 1896 (noch unvollendet). Gruppe Hdb. V 2.

b. Allgemeine Charakteristik der griechischen Religion.

3. Es ist bis jetzt ein ebenso vergebliches Bemühen gewesen, die Anfänge der griechischen Religion bis in eine weit hinter Homer zurückliegende Vergangenheit zu verfolgen, wie ihren Ursprung bei entlegenen Völkern aufzufinden, und die vergleichende Mythologie, die diesen Zielen vorzugsweise nachgeht, hat gesicherte Resultate, die das Verständnis der Religion der Hellenen wesentlich förderten, kaum noch gewonnen,[1]) ja sie ist jetzt selbst dabei, die zuversichtlichsten Behauptungen zu widerrufen und den vermeintlich so fest gegründeten Bau allmählich wieder abzutragen.[2]) Augenscheinlich ist in der stets fluktuierenden, sich stets mit andern Elementen versetzenden und neu bildenden Sage viel weniger vom alten gemeinsamen Stammbesitz übrig geblieben, als in der Sprache, wo die auseinandergehenden Völker doch einen festeren Kern, gleichsam etwas Substanzielles, mitnahmen, was schon seiner Natur nach widerstandsfähiger und wohl auch bereits ausgebildeter, Veränderungen und Neugestaltungen weniger ausgesetzt war. Es war überhaupt ein „Irrtum, dass man dasselbe, was sich für die Sprachen ergab, ohne weiteres auf den Glauben übertrug. Denn der religiöse Gedanke bindet sich nicht an die Sprache und lange nicht immer an die Nation“.[3]) Aber auch wirkliche Übereinstimmung der Vorstellungen und Sagen verschiedener Völker beweist nicht, dass eines sie vom andern entlehnt hat: „Der Ursprung ist derselbe, die Volksphantasie, aber diese hat zu verschiedenen Zeiten bei verschiedenen Völkern das Gleiche hervorgebracht. Analogie ist es, was Mythenerklärung lehrt; sobald sie auf die Descendenztheorie dabei überspringt, gerät sie in ein Labyrinth.“[4]) Und in der That hat sich der Weg sehr fruchtbar erwiesen, von den religiösen Vorstellungen und Sitten noch kindlicher Völker auf das ursprüngliche Wesen und auf die Entwicklung auch der griechischen Religion Schlüsse zu ziehen.[5]) — Nicht minder missglücken mussten die Versuche, die griechischen Götter mit Naturkräften oder -erscheinungen zu identifizieren. „Die griechische Religion ist keine Naturreligion.“[6]) „In der Seele des Menschen entstehen die Götter. Es ist nicht nur falsch, es ist Lästerung, wenn man sie in der Aussenwelt sucht und Apollon zu einem seelenlosen Feuerball macht.“[7]) Jene Sätze und Lehren streifen der Dichtung den Glanz und Duft ab, ohne etwas Befriedigendes an die Stelle zu setzen, ja sie sind „durchaus dazu geeignet, das Verständnis der griechischen Religion zu verbauen.“[8]) „Diese Götter lebten einst als wirkliche Wesen im Glauben der Menschen, und die natürlichen Vorgänge und sittlichen Mächte, die in ihnen ver-

---

[1]) Vgl. L. Friedländer Jahrb. f. Phil. 1873 S. 305 ff. und Dts. Rundschau XIV Jahrg. 1. Heft Oktober 1887 S. 97 ff.

[2]) Vgl. Oldenberg Dts. Rundschau 1895 S. 195 ff.

[3]) v. Wilamowitz Eur. Her.[2] Vorw. S. 8.

[4]) v. Wilamowitz Philol. Unters. VII 225 Anm. 23.

[5]) Vgl. Rohde Psyche und die Religion der Griechen, Heidelb. 1895. Usener Götternamen 1895.

[6]) Lehrs Pop. Aufs.[2] 118. Vgl. Rohde Psyche 268 f.

[7]) v. Wilamowitz Isyllos 97 Anm.

[8]) Lehrs a. a. O. Vgl. Curtius Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1890 S. 1154 und Chantepie de la Saussaye Religionsgesch. II 90 ff.

körpert waren, kamen für sich und abgetrennt nicht zum Bewusstsein."[1]) Die Götter sind lebendige Personen. Wer das verkennt, verkennt das Wesen aller Religion. „Als ob man zu einem Gott beten könnte, der Abstraktum geworden ist."[2]) — Ebenso verfehlt ist es, der Urzeit des Hellenenvolkes den Glauben an nur einen Gott oktroyieren zu wollen. „Der Monotheismus bedingt einen Grad philosophischer Abstraktion, eine Ausbildung des Denkens, welche nur sehr vorgeschrittene Zeiten, vielleicht überhaupt nur Individuen, nicht Völker, erreichen."[3]) Aber welche Götter, wie viele und wie entwickelte die Griechen in ihre europäische Heimat herüberbrachten, wer will es sagen? Dass manche der später verehrten noch fehlten, andere erst hier ausgestaltet und fortgebildet wurden, lässt sich beweisen; will man weiter gehen, verliert man den Boden unter den Füssen. Erst unter dem griechischen Himmel sind die griechischen Götter geworden, was sie waren, und was sie uns sind. Hier sind sie in scharf begrenzten Formen und zur vollen Eigentümlichkeit ausgebildet worden, hier wurden sie täglich aufs neue geboren.[4]) Die ganze Natur wird von Göttern belebt und erfüllt, der Trieb und die Fähigkeit zu personifizieren ist fast unbegreiflich, und jeder Gott bleibt ein Individuum, das sich die Freiheit seines Willens und die Selbstbestimmung wahrt, wie der einzelne Mensch, innerhalb des Kreises, den das von Ewigkeit her ordnende Weltgesetz auch um den Gott gezogen hat, und dessen Schranken er nicht ungestraft überschreiten darf. Überall von Göttern umgeben fühlte der Grieche sich sicherer und wohler. Es waren Wesen nach seinem Bilde geschaffen, zwar unsterblich und unvergleichlich mächtiger, aber fähig zu leiden und zu freuen sich wie er, nicht vollkommen, aber eben darum menschlicher. Sie stiegen vom Olymp und zeugten seine Königs- und Heldengeschlechter, sie umgaben ihn auf Schritt und Tritt. Nicht bloss in der mythischen Zeit, im Kindesalter des Volkes: die Athener jauchzen der Göttin noch zu, als sie auf dem Wagen des Peisistratos in die Stadt einfährt,[5]) und bauen dem Pan einen Altar, als er dem Philippides begegnet und ihm verspricht, er werde den Seinigen helfen, wenn sie ihn mehr verehrten,[6]) und wieder Jahrhunderte später, als schon eine andere Religion die Welt zu erobern begann, werden ihre Boten Paulus und Barnabas für Hermes und Zeus gehalten und können die Ehrenbezeugungen der Menge nicht hindern.[7])

Die einzelnen Götter sind an Macht und Weisheit verschieden, wie die einzelnen Menschen. Zeus hat tiefere Einsicht auch in das Walten der Moira und lenkt leidenschaftsloser den Gang der Ereignisse. Und ebenso verschieden ist der Grad der Verehrung, die die einzelnen Gottheiten in den verschiedenen Staaten, ja Häusern geniessen. In Orchomenos wurden die Chariten, in Thespiai Eros, in Naxos Dionysos, in Tanagra Hermes, in Theben Ares am meisten verehrt,[8]) und manche Fa-

[1]) V. Hehn Gedanken über Goethe² S. 226.

[2]) v. Wilamowitz Gött. Gel.Anz. 1896 S. 625.

[3]) v. Wilamowitz Isyllos 97 Anm.

[4]) Vgl. Bursian Charakter des griech. Mythus 1875 S. 6 u. v. Wilamowitz a. a. O.

[5]) Herod. I 60. Aristot. Ath. Pol. 14.

[6]) Herod. VI 105.

[7]) Act. apost. XIV 11 ff. Vgl. Bötticher Tektonik IV 131.

[8]) Gruppe Hdb. V 2 u. d. betr. Orten.

milie hat zu einer besonderen Schutzgottheit am liebsten gebetet.[1]) Dazu kam, dass die griechischen Stämme sehr verschieden beanlagt waren, und der Stimmung und Neigung des Volksstammes entsprach das Bild seiner Götter. Auch die Verschiedenheit der Schicksale und des Wohnorts musste auf die Ausgestaltung der Götter von grösstem Einfluss sein. Die Wanderungen schoben viel durcheinander, die Kolonisten nahmen altes mit und vermittelten das Eindringen von neuem,[2]) die Fremden, welche massenhaft als Metoiken aufgenommen wurden oder ganze Niederlassungen bildeten, verehrten zum Teil ganz andere Gottheiten. Verboten konnte ihnen dies um so weniger werden, als man ihre Götter ja gar nicht leugnete, und so finden wir denn auch schon in früher Zeit Privatkulte ausländischer Gottheiten. Im zweiten Jahrhundert ersuchen in Delos ansässige Kaufleute die Athener um die Erlaubnis, ihrem Gotte Baal Marcod auf der Insel ein Heiligtum zu errichten,[3]) und schon viel früher (333) bitten kyprische Kaufleute, die sich im Peiraieus niedergelassen haben, die Athener möchten ihnen gestatten, ein Heiligtum ihrer Aphrodite zu gründen, wie sie den Aigyptiern erlaubt hätten, eines für Isis zu stiften.[4]) Hier finden wir überhaupt die buntesten Kulte: Ammon,[5]) Isis und Serapis,[6]) Adonis,[7]) Attis[8]) und Kybele,[9]) und die thrakische Bendis,[10]) der man schon zu Platons Zeit ein Staatsfest, die Bendideia, feierte.[11]) Pan wird nach der Schlacht bei Marathon unter die Staatsgötter aufgenommen,[12]) der *Φήμη* und *Εἰρήνη* werden nach dem Siege am Eurymedon Altäre gestiftet,[13]) und die Homer noch unbekannte Heroenverehrung ist zu Pindars Zeit allgemein. Dionysos ist ein hoch angesehener Gott geworden und wird in einer Weise verehrt, die den ausländischen Einfluss unverkennbar zeigt; die vornehmsten Gottesdienste sind die Mysterien der Demeter und Persephone, Gottheiten, die bei Homer eine ganz untergeordnete Stellung einnehmen. Neue Beinamen haben das Wesen der Götter vielfach erweitert und verändert, kurz ewiger Fluss und ein ewiges Werden. Etwas wie ein Dogma gab es nicht, an dem nicht gerüttelt werden durfte, und das eine Generation der anderen als teures Vermächtnis überlieferte, auch keinen Religionsunterricht und keinen eigentlichen Priesterstand, der die Religion hütete. Und trotz alledem darf man nicht nur von einer griechischen Religion sprechen, die von Homer an dauert ein Jahrtausend und länger, sondern auch behaupten, dass diese Religion trotz aller Entwicklung und Veränderung, trotz der Durchsetzung mit so vielen fremden Elementen im wesentlichen dieselbe geblieben ist. Zwei Gründe sind es hauptsächlich, die ihr diese Kraft und diese Stabilität verliehen: Was auch im Laufe der Zeiten herübergenommen wurde, das blieb, auf griechischen Boden ver-

[1]) Vgl. z. B. Lykurg. Leokr. 8.

[2]) Vgl. Fränkel in Böckh's Staatsh.[3] Anm. 705.

[3]) CIG 2271.

[4]) CIA II 168.

[5]) CIG 157. CIA II 741.

[6]) CIA III 923, 140, 204.

[7]) Plut. Nik. 13. Alkib. 18. *Ἀθήναιον* VIII 138, 296.

[8]) CIA II 622.

[9]) CIA III 134 ff., 888. Höfer Jahrb. f. Phil. 1892 S. 23. Rohde Psyche 396. Maass Orpheus 1 ff.

[10]) Hesych. u. d. W. CIA. II 741. Xen. Hell. II 4, 11.

[11]) Plat. Rep. Anf.

[12]) S. Schoemann Opusc. III 439 f.

[13]) Schol. Aischin. I 18 p. 128. Plut. Kim. 13. Schoemann Gr. Altt.[3] II 175 A. 5.

pflanzt, nicht mehr das Alte, sondern wurde so völlig umgestaltet, dass etwas Neues entstand, das von seinem Geist durchdrungen sich organisch ins Hellenentum einfügte. Und das zweite: Der Kultus war ein Heiliges. Ihn übte der Sohn, wie er ihn vom Vater hatte üben sehen, und über ihm wachte der Staat. Mochte jeder glauben, was er wollte, beten, wie und zu wem er wollte, opfern oder nicht, wenn er nur öffentlich nicht die Götter leugnete und vor allen Dingen den bestehenden Kultus nicht angriff. Nach dem Gesetz und Brauch des Staates die Götter verehren, das ist εὐσεβές;[1]) wer das Herkömmliche zu zerstören droht, der macht sich der ἀσέβεια schuldig und wird vom Staat, der die bestehenden Einrichtungen zu schützen hat, verfolgt.[2]) Die Anklage erheben konnte jeder Bürger, denn eine geistliche Aufsichtsbehörde gab es nicht.[3]) Nicht wegen Unglaubens werden Protagoras, Anaxagoras, Sokrates u. a. vor Gericht gezogen, sondern weil sie Propaganda für ihre Irrlehren zu machen suchten, weil sie das Fortbestehen des alten Kultus gefährdeten.[4]) An ihm etwas ändern durfte höchstens die Volksversammlung, und diese wird es auch nie ohne vorherige Genehmigung des Orakels gethan haben.[5]) — Wie die Gottesdienste und somit in gewissem Sinne die Religion, so hatte der Staat auch die Heiligtümer und das Eigentum der Götter zu schützen. Entheiligung oder gar Beraubung der geweihten Bezirke und Tempel wurde streng bestraft. Verlangte der Staat in Gefahren und Nöten die Hilfe der Götter, so musste er auch ihnen geben, was das Ihre war. Freilich ist es oft ausgesprochen worden, dass die reine Gesinnung und Frömmigkeit den Göttern die Hauptsache sei,[6]) aber was eine grosse Menge sich unter Frömmigkeit dachte, sagt Platon (Euthyphron 14 E): Man schliesst eine Art Vertrag mit dem Gott; erhält er, was er zu fordern hat, so ist er auch verpflichtet zu leisten und zu geben, was der Mensch bedarf. So war man tolerant ohne Grenze, was das Glaubensbekenntnis des einzelnen anbetraf, denn ein allgemeines existierte nicht, und deshalb kann von einem Gewissenszwang nie die Rede sein, aber man wachte über den Institutionen, über jeder praktischen Bethätigung des religiösen Sinnes. Vergegenwärtigen wir uns das, so wird es uns nicht mehr so wunderbar erscheinen, dass die Komiker sich auch über die Götter lustig machen durften. Man hat diese Scherze wohl nicht für gefährlicher gehalten, als die Verspottung anderer staatlicher Einrichtungen, die zu beseitigen oder auch nur herabsetzen zu wollen den Spöttern im Ernst nicht in den Sinn kam. Übrigens wird keinem Aufmerksamen entgehen, wie Aristophanes keineswegs alle Götter gleich behandelt; verspottet werden eigentlich nur die aus der Fremde aufgenommenen oder die nach der Sage den Platz im Olymp erst später erhielten. Poseidon spielt eine ganz andere Rolle als Herakles, Dionysos oder gar die thrakischen Daimonen, und über die jungfräuliche

---

[1]) Xen. Mem. IV 3, 16.

[2]) Vgl. Leop. Schmidt Ethik der Griechen II 24 ff.

[3]) Vgl. Osiander über d. Religionsvergehen im Korrespondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs 1887 u. 1888 S. 453 ff.

[4]) Vgl. Meier-Schoemann Att. Prozess[2] 366 f. Schoemann Gr. Altt.[3] Anhang II 584 ff.

[5]) Schoemann Gr. Altt.[3] II 167.

[6]) IGIns. I 789. Plat. Leg. 716 E. Bernays Theophrast üb. d. Frömmigkeit 68.

Schützerin der Stadt oder Apollon wagt auch der Kühnste keinen frechen Scherz.[1]) Lukian hätte in der Zeit des Aristophanes seine Sachen wohl noch nicht schreiben dürfen.

Und damit kommen wir auf einen Punkt zurück, den wir schon berührt haben: das Eindringen fremder Kulte und fremder Gottheiten in Griechenland, das keineswegs zu allen Zeiten gleich stark gewesen ist.[2]) Erst in nachhomerischer Zeit sind Einflüsse des Auslandes nachweisbar, und noch Jahrhunderte lang bleiben sie gering. Götter werden nicht so leicht erworben und tauschen sich nicht so leicht aus wie Waren. Semiten und Aigyptier blieben den Hellenen innerlich immer fremd. Trotz der Eigenart aber des hellenischen Geistes und trotz der Grundverschiedenheit seiner Götter von den Gottheiten der Völker, mit denen der Grieche zuerst in Verkehr trat, strömte, wie wir gesehen haben, allmählich auch auf diesem Gebiet immer mehr Fremdes in das Land. Vielleicht noch mehr als alle die vorher angeführten Gründe ermöglichte und erleichterte diese Aufnahme der heterogensten Elemente der merkwürdige Umstand, dass die kindliche Vorstellung der homerischen Zeit, die griechischen Götter herrschten überall,[3]) sich auch später erhielt. Herodot identifiziert ohne weiteres die aigyptischen Gottheiten mit den griechischen, deren Namen und Wesen gleich verschieden von ihnen waren, und so alle Folgenden bis in die späteste Zeit.[4]) Dieser uns fast unerklärlichen Leichtigkeit im Identifizieren des Ungleichartigsten entsprach die Fähigkeit zu assimilieren. Was einmal als gleich oder verwandt angenommen war, das wurde dann auch thatsächlich gleich oder verwandt gemacht. Nach Alexander dem Grossen überfluten freilich die ausländischen Götterdienste Griechenland in einer Weise, dass ein Verarbeiten des Fremden auch dem so ungemein elastischen hellenischen Geiste nicht mehr möglich ist, und was bisher in vereinzelten Fällen vorgekommen war, wird jetzt ganz allgemein: die neuen Götter erhalten ihre Kulte neben den alten und überflügeln und verdrängen diese mehrfach. Doch es ist Aufgabe der Mythologie, dies im einzelnen zu verfolgen und darzustellen: hier mag es genügen, Wesen und Entwicklung der Religion in so flüchtigen Umrissen gezeichnet zu haben; auf Einzelheiten einzugehen, soweit es erforderlich scheint, wird sich im folgenden Gelegenheit bieten.

1. Die Kultusstätten.

4. Ein kindliches, frommes Volk, das sich überall von mächtigen Göttern abhängig fühlte, die in sein Leben fördernd und hindernd, segnend und strafend eingriffen, ohne dass man sie jemals sah, musste sich ihren Wohnort am natürlichsten auf der Höhe der Berge vorstellen, von wo

[1]) Av. 830 ff. macht sich der Dichter nur über die Projektmacher lustig. Man vergl. Thesm. 1136 ff. Nub. 563 ff. Equ. 551 ff.

[2]) Vgl. hier namentlich E. Plew Die Griechen in ihrem Verh. zu den Gottheiten fremder Völker. Programm von Danzig 1876.

[3]) Plew a. a. O. 3.

[4]) Vgl. z. B. Diod. I 25. Plut. Quaest. symp. IV 6. Nonn. XL 369.

aus sie weite Fernen überblickend walteten. Hier ballten sich die Wolken, aus denen der gefürchtete Strahl zuckte, hier schuf man dem Gott einen Felsenthron.[1]) Bald heiligte man ihm auch andere, dem Blick und Fuss des Sterblichen weniger entrückte Stätten. In dunkelnden Hainen, in geheimnisvollen Grotten ahnte die Phantasie einen Lieblingsaufenthalt der Götter, bald ihre Eigenart unterscheidend, und je nach dem Bilde, das man sich von ihnen machte, weihte man ihnen hier oder dort ein Heiligtum, ursprünglich gewiss einfach genug: eine Baumgruppe, die, im Kreise gepflanzt, ein schattiges Dach bildete, einen Steinhaufen, der als Altar dienen konnte. Aber als man sich an gemeinsamen, von einer Mauer umschlossenen Wohnsitzen vereinigte und Städte baute, genügten solche Heiligtümer dem Bedürfnis nicht mehr, vor allem deswegen nicht, weil der schützende Gott innerhalb des Mauerringes wohnen musste. In ältester Zeit finden sich jedoch auch in den Burgen und Palastanlagen des Herrschergeschlechts eigentliche Tempel noch nicht. In Mykenai ist der Haupttempel der Burg später auf den Fundamenten des Anaktenhauses erbaut worden, ebenso in Tiryns und in Athen. Nicht in einen Tempel, sondern „ins Haus des Erechtheus begiebt sich Athena“ Od. η 81.[2]) Die homerische Zeit kennt aber auch schon Tempel, und wenn wir auf ζ 10, wo von der Gründung der Phaiakenstadt durch Nausithoos die Rede ist, auch nicht viel geben werden und die Möglichkeit zugeben, dass *I* 404 und ϑ 80 „die steinerne Schwelle des Phoibos Apollon“ nicht von einem Tempel verstanden zu werden braucht, so bleibt immer noch *A* 39 der Apollontempel in Chryse, *B* 549 der Athenatempel in Athen, η 345 ff. das Gelübde der Gefährten des Odysseus, dem Helios zur Sühne für ihren Frevel nach glücklicher Heimkehr einen Tempel zu stiften, und in Ilios die Tempel des Apollon (*H* 83, *E* 446) und der Athena (*Z* 88, 297)[3]). Ob wir uns freilich die Tempel als stattliche Gebäude zu denken haben, ist zweifelhaft. *Z* 88 f. müssen wir uns unter *νηός* wohl einen geweihten Platz (vgl. *Z* 379) mit einem verschlossenen *ἱερὸς δόμος* vorstellen, denn die zwölf Kühe, die *ἐνὶ νηῷ* geopfert werden sollen (*Z* 93, 308, vgl. *B* 550), können im Gotteshause selbst unmöglich geschlachtet worden sein, wie denn auch *A* 448 die Hekatombe an einem im Freien stehenden *βωμός* geopfert wird, obwohl gerade Chryses sich rühmt, dem Gott Tempel gebaut zu haben. Andrerseits aber ist vom Erbauen der *νηοί* die Rede (*E* 446. μ 347), sie haben ein Dach (A 39) und ein *ἄδυτον* (*E* 448), man kann Waffen daran befestigen (*H* 83) und Weihgeschenke hineinlegen (μ 347); der *δόμος* ist also doch wohl die Hauptsache.

Aber ausser auf der Höhe der Burg bringt Hektor dem Zeus auch auf den Bergen des Ida Opfer (*X* 171 f.), und die natürlichen Heiligtümer sind die weitaus häufigsten Kultstätten. In Ithaka ist eine Grotte (ν 163 ff.),

---

[1]) v. Andrian Der Höhenkultus etc., Wien 1891. Beer Heilige Höhen der Griechen und Römer, Wien 1891. W. Reichel Vorhellen. Götterkulte 29 ff.

[2]) Schuchhardt Arch. Anz. 1889 S. 62 f. Dörpfeld Athen. Mitt. 1887 S. 207. Vgl. Wachsmuth Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1887 S. 403.

[3]) Vgl. Ludewig Progr. des Privat-Unter-Gymnas. zu Feldkirch 1895 S. 18 f. Cauer Grundfragen der Homerkritik 197 ff. Reichel Vorhellen. Götterkulte 55 A.

die einen besonderen Eingang für die Unsterblichen hat (ν 111 f.), den Najaden heilig, und Odysseus pflegte ihnen hier Opfer (ν 350) und andere Gaben (ν 358) darzubringen. Eine andere den Nymphen geweihte Stätte ebenfalls in Ithaka ist ein Pappelhain nahe der Stadt, von einer Quelle durchrieselt. Dort ist ein Altar errichtet (ϱ 210 f.), wo die Wanderer zu opfern pflegen, und Odysseus ihnen oft fette Schenkelstücke verbrannt hat (ϱ 240 ff.). Auch Apollon hat, wie in Ismaros (ι 200), einen heiligen Hain, wo ihm Hekatomben dargebracht werden (υ 276 ff.), Spercheios besitzt an den Quellen des Flusses ein τέμενος und einen Brandopferaltar (Ψ 148), auf dem ihm Widder geopfert werden, deren Blut man in das Wasser strömen lässt. Auf dem Gipfel des Ida hat Zeus τέμενος und Altar (Θ 48), und in Paphos Aphrodite (ϑ 363). — Dass der Gott sich dauernd in seinem Tempel aufhalte,[1]) hat man ebensowenig geglaubt, wie dass er immer an den sonst ihm geweihten Stätten weile; aber er besucht den ihm bereiteten Sitz häufig, um sich an den ihm aufbewahrten Kleinodien und Kostbarkeiten[2]) zu erfreuen, wie er sich bei den Opfern der Menschen zum Mitgenusse einfindet, und der Mensch darf deshalb, wenn er ihn hier anruft, der Erhörung am sichersten sein.[3]) — Dass in homerischer Zeit die Zahl der geweihten Plätze, auf denen sich nur Altäre befanden, ungleich grösser gewesen ist, als die der Tempel,[4]) lässt sich schon aus den angeführten Stellen schliessen, noch viel zahlreicher aber waren Altäre, die einfach an einem geeignet erscheinenden Orte aufgebaut, von einem grösseren geheiligten Bezirk gar nicht umgeben waren.

a. Altäre.

Litteratur: Hermann Gott. Altt.², §§ 77 ff. de Molin De ara apud Graecos, Berl. Diss. 1884. Daremberg-Saglio Dict. I 347 ff. u. ara mit vielen Abbildungen. Baumeister Denkm. 55 f. Puchstein Arch. Jahrb. XI 53 ff. Reisch bei Pauly-Wissowa I unter Altar. Reichel Vorhellen. Götterkulte 1 ff. Vgl. die angehängte Taf. I, Fig. 1—6.

5. Unter den drei Bezeichnungen, die wir für die verschiedenen Arten von Altären angewendet finden: ἑστία, ἐσχάρα, βωμός, ist die letzte weitaus die häufigste und für die grosse Mehrzahl der Altäre allein gebräuchlich. Sie ist zugleich auch die früheste. Denn wie sich aus zahlreichen alten Abbildungen und zum Teil nicht mehr verstandenen Überlieferungen und Gebräuchen erschliessen lässt, ist der Altar ursprünglich als Sitz der unsichtbar thronenden Gottheit gedacht und demgemäss gestaltet worden. Auf den Stufen des Thrones legte man die Opfergaben nieder; sie bildeten zugleich den Schemel für die Füsse des Gottes und den Tisch, von dem er die dargebotenen Speisen genoss;[5]) ja es findet sich, als die orientalische Sitte bei Tisch zu liegen sich einbürgerte, statt des Thrones die κλίνη, und die Sitte der Lektisternien bewahrt noch spät eine Form der Gottesverehrung, die eigent-

[1]) Overbeck Gesch. der griech. Plastik⁴ I 42 νεώς, νηός von ναίω wohnen. Anders Schrader Sprachvergl. u. Urgesch.² S. 402.

[2]) γ 274, Η 82, μ 347, cf. π 185.

[3]) Vgl. Curtius Die Altäre von Olympia 1882 S. 9 ff.

[4]) Vgl. Il. Ζ 257.

[5]) Reichel a. a. O. 39 f. S. Taf. I Fig. 4

lich ein Überlebsel aus einer Zeit ist, über die die religiösen Vorstellungen sonst lange hinaus sind.[1]) Aber auch die alten Throne bleiben hie und da in abergläubischer Pietät erhalten, als längst Kultbilder aufgekommen waren, deren Vorhandensein mit dem Sinn der leeren, für einen unsichtbaren Gott bestimmten Throne nicht zu vereinigen ist.[2]) Das sind jedoch seltene Ausnahmen; denn als man aufhörte sich die Gottheit so sinnlich gegenwärtig vorzustellen, als man ein Abbild der Unsichtbaren schuf, in dem man doch nicht sie selbst zu sehen vermochte, bekamen auch die Altäre eine andere Form, lediglich zum Darauflegen und Verbrennen der Opfergaben bestimmt.

Bei Homer sind Altäre etwas ganz Gewöhnliches. Wir finden sie in den Höfen der Fürstenwohnungen,[3]) im griechischen Lager vor Ilios,[4]) in Chryse (*Α* 448), auf dem Ida (*Θ* 48), am Spercheios (*Ψ* 148), und auf der Überfahrt hat Agamemnon an jedem Altar des Zeus, an dem man vorüberkam, ein Opfer gebracht (*Θ* 238 ff.). In den ältesten Zeiten waren diese Altäre gewiss von der grössten Einfachheit, aus Steinen oder Rasenstücken kunstlos aufgeschichtet, und auch später kommen so primitive Exemplare vor.[5]) Oft waren sie ja auch nur zu einmaligem Gebrauch bestimmt,[6]) und in diesem Fall verschwendete man natürlich niemals Mühe und Kosten daran. Aus Steinen, die am Ufer liegen, lässt Apollonius Rhodius[7]) die Argonauten bei ihren Landungen sich die Opferaltäre erbauen, und bei Theokrit (Id. XXVI 3 ff.) stellen Frauen aus Reisig und Blättern Altäre her. Pausanias (IX 3, 4) berichtet sogar von einem Fest der Boiotier, an dem sie einen grossen Altar aus Holz erbauen, den sie zugleich mit den darauf liegenden Opfertieren verbrennen.[8]) Auch Altäre, die öfter benutzt wurden, waren bisweilen wenig dauerhaft,[9]) bei weitem die meisten aber waren solide und mehr oder weniger kunstvoll und prächtig aus besserem Material erbaut, nur zum Fundament pflegte man unbehauene Steine zu verwenden.[10]) Die Form der Altäre war sehr verschieden, namentlich derer, die nicht als Opferstätten dienten. Vor dem Hause pflegte ein *βωμὸς ἀγυιεύς* zu stehen, ein Obelisk, der gewöhnlich dem Apollon geweiht war,[11]) im Hofe oder Hause ein Altar des Zeus Herkeios,[12]) und vielleicht befanden sich auch in anderen Wohnräumen kleine Altäre,[13]) auf denen man Weihrauch verbrennen oder Blumen und andern Schmuck niederlegen mochte. In Magnesia musste am grossen Jahresfest der

---

[1]) Reichel a. a. O. 33 ff., 44.

[2]) Reichel a. a. O. 13 ff.

[3]) *Λ* 772 ff. des Peleus. *χ* 332 des Odysseus, vgl. 379.

[4]) *Λ* 808. *Θ* 249.

[5]) S. z. B. Paus. VIII 35, 8.

[6]) Diels Sibyll. Bl. 129 Zl. 3.

[7]) Arg. I 403. 966. 1123. II 695. Vgl. Overbeck Heroische Bildwerke 324

[8]) Vgl. Tac. Ann. XV 30. Puchstein Arch. Jahrb. XI 57.

[9]) Paus. VI 24, 2. cf. V 13, 5.

[10]) Weniger Der Gottesdienst in Olympia, Sammlg v. Vortr. Virchow u. Holtzendorff XIX Serie 412.

[11]) Hesych u. Harpokr. u. *ἀγυιεύς*. Welcker Griech. Götterl. I 494. de Molin 24.

[12]) *χ* 334, 379. Kratinos bei Meineke Frgm. com. III 377, Poll. VIII 341. Petersen Der Hausgottesdienst der Griechen 50. Vgl. auch Bader De diis *πατρῴοις* Schleusingen 1873 S. 10 ff. u. Kastorches im *Ἀθήναιον* IX 1880 S. 422 ff.

[13]) Cf. Lobeck Agl. 1239. de Molin 26 f.

Artemis Leukophryene jeder Bürger vor seinem Hause einen Altar errichten und darauf sein Opfer darbringen.[1])

Gestalt und Material auch der Brandopferaltäre waren völlig verschieden. Die gewöhnliche Form war vierseitig, quadratisch oder länglich,[2]) doch kommen auch runde vor,[3]) und jede einzelne Art zeigte wiederum so viele Abweichungen in Bildung und Stilisierung, dass man auch darnach wieder verschiedene Gruppen scheiden kann.[4]) Mitunter waren sie auch mit Hörnern geziert.[5]) Völlig ungleich war auch die Grösse und Höhe.[6]) Pausanias (II 29, 6) erwähnt einen Altar, der nicht viel über den Erdboden emporragte, der Korybantenaltar in Pergamon war nur 16½ Centimeter hoch,[7]) der des Zeus Naios auf der athenischen Akropolis 18 Centimeter.[8]) In Syrakus wiederum hatte Hieron II einen Altar gebaut, der ein Stadion lang und 22 Meter breit war;[9]) der Altar des Zeus in Olympia hatte nach Pausanias (V 13, 5) einen Umfang von 132 und eine Höhe von 22 Fuss,[10]) und der berühmte Altar zu Pergamon war über 12 Meter hoch. So grosse, meist aus Marmor gefertigte Altäre waren an den Seitenflächen gewöhnlich mit Skulpturen geschmückt.[11]) An dem Altar der ephesischen Artemis sah man Bildwerke von Praxiteles,[12]) und die verstümmelten Reste der Figuren des pergamenischen Zeusaltars zieren jetzt das Museum unserer Hauptstadt. Auf den Platten anderer waren Inschriften eingegraben, die eine Widmung,[13]) oder auch Opferbestimmungen enthielten, wie sie uns mehrfach[14]) erhalten sind. Andere waren mit Farben geschmückt[15]) oder getüncht und mit dem Namen der Gottheit beschrieben.[16]) Einen silbernen Altar der Hera bei Argos erwähnt Pausanias (II 17, 6); einen noch merkwürdigeren gab es in Delos; er war ganz aus Ziegenhörnern verfertigt und wurde zu den sieben Weltwundern gerechnet.[17]) Sodann hatte man Altäre, die aus der Asche der verbrannten Opferstücke bestanden. Pausanias zählt eine ganze Reihe aus verschiedenen Orten Griechenlands auf,[18]) in Olympia hatte der Altar des Zeus einen solchen Aschenaufsatz, zu dem von dem bedeutend grösseren Unterbau Stufen aus Asche hinaufführten. Man schlachtete die Tiere auf dem untern Teil (*πρόθυσις*) und trug nur die Schenkel hinauf, um sie dort zu verbrennen. Ebenso aber war die Anlage des syrakusanischen und gewiss sehr vieler, wenn nicht aller grossen Brandopferaltäre.[19]) Bei Milet soll

---

[1]) Kern Arch. Anz. 1894 S. 122 ff.

[2]) Paus. V 14, 5.

[3]) Altt. v. Pergamon VIII 1 S. 68 mit Abbildg. Reisch a. a. O. 1675 f. de Molin 26 f. Vgl. Eustath. zur Od. ρ 209.

[4]) de Molin 61 ff.

[5]) Anthol. Pal. VI 10, 3. Arch. Ztg. 1866 tab. 206.

[6]) de Molin 66 ff.

[7]) Perg. Altt. VIII 1 n. 68.

[8]) Δελτ. ἀρχ. 1890 S. 145. Mehr bei Reisch a. a. O. 1662.

[9]) Diod. XVI 83. Puchstein Arch. Anz. 1893 S. 20.

[10]) Puchstein Arch. Jahrb. XI 74 f.

[11]) Paus. II 17, 6.

[12]) Strab. XIV 641 B.

[13]) Plut. Arist. 19. Pergam. Inschr. VIII 2 n. 327 ff.

[14]) Cauer Del.[2] n. 435 aus Lesbos, IGA 379 aus Thasos.

[15]) Bull. de corr. VI 310. Vgl. Curtius Die Altäre v. Ol. tab. I u. II, Abh. der Berl. Akad. 1881.

[16]) Magnes. Inschr. Kern Arch. Anz. 1894 S. 122 f. Puchstein Arch. Jahrb. XI 60.

[17]) Kallim. Hymn. in Apoll. 60.

[18]) V 13, 5; 14, 6; 15, 5; IX 11, 5. S. ferner Koldewey 51. Winckelmannsprogr. Berl. Arch. Ges. 1891 S. 29.

[19]) Puchstein Arch. Anz. 1893 S. 23 ff.

es einen Altar aus dem geronnenen Blut von Opfertieren gegeben haben.[1]) Auch Altäre aus natürlichem Fels scheinen vorgekommen zu sein.[2])

Wenn schon Privatleute in ihren Häusern und Höfen,[3]) Künstler in ihrer Werkstatt[4]) Altäre zu haben pflegten, so durften diese in öffentlichen Gebäuden, Palästen[5]) oder auf den Versammlungsplätzen der Volksgemeinde noch weniger fehlen,[6]) am wenigsten aber auf der Akropolis, dem heiligsten und gewöhnlich auch ältesten Teile der Stadt.[7]) Aber nicht bloss die Städte waren voll von Altären,[8]) auch auf dem Lande waren sie nicht seltener, als heute in katholischen Gegenden Kapellen und Heiligenbilder. An Kreuzwegen wurde Hekate verehrt (*ἐνοδία, τριοδῖτις*),[9]) auf Bergen[10]) und an den Grenzen[11]) pflegte namentlich Zeus Altäre zu haben, an den Landstrassen Hermes.[12]) Auch auf Gräbern fehlten sie nicht.[13])

Altäre, die auf vielbetretenen Plätzen standen, waren in der Regel durch eine Umfriedigung[14]) oder eine herumgezogene Kette[15]) geschützt.

Für den Kultus sind am wichtigsten die Opferaltäre, deren sich einer oder mehrere vor jedem Tempel befanden.[16]) An ihnen wurden die Tiere geschlachtet, das Blut ward daraufgegossen[17]) und die Opferstücke verbrannt. Um Beschädigung durch das Feuer zu verhüten, setzte man oft einen Aufsatz herauf, auf dem das Feuer angezündet wurde, und der nach Bedürfnis erneuert werden konnte.[18]) Auch im Innern der Tempel befanden sich Altäre,[19]) in der Regel wohl nur zu unblutigen Opfern dienend,[20]) sicher hat man an ihnen niemals Tiere geschlachtet.[21])

Bisweilen war ein Alter mehreren Göttern (*θεοὶ σύμβωμοι, ὁμοβώμιοι*) geweiht.[22]) So gab es in Athen auf dem Markt einen Altar der Zwölf Götter,[23]) auch einen, der der Aphrodite und den Nymphen gemeinsam war,[24]) und im Amphiareion bei Oropos einen, der für fünf

---

1) Paus. V 13, 6.

2) Vgl. Paus. II 32, 7. CURTIUS und KAUPERT Atlas von Athen tab. VIII.

3) Aristot. Ath. Pol. 25. Plat. Rep. I 328 C.

4) Paus. V 15, 1.

5) Arist. Nub. 178 f.

6) Xen. Hell. II 3, 52. Antiph. VI 45 p. 146. Herod. V 46. Thuk. VI 54. Paus. V 15, 3.

7) Paus. I 26, 6. Plut. Per. 13. cf. DE MOLIN 48 f.

8) Aisch. Ag. 88 ff.

9) Vgl. Theokr. Id. II 36 mit Schol.

10) Beispiele bei DE MOLIN 34.

11) Cf. Plato Leg. VIII 842 E.

12) Schol. zur Od. π 471.

13) PATON u. HICKS Inscr. of Cos nr. 281 S. 197. nr. 325 S. 211.

14) Paus. X 38, 3.

15) Plut. Dec. orat. p. 847 A.

16) *βωμοὶ πρόναοι* Aisch. Suppl. 494, Herod. II 135. DE MOLIN 52 f. BÖTTICHER Tekt. IV 17 f. REISCH a. a. O. 1650.

17) Einige erhaltene Altäre zeigen Vertiefungen, offenbar zur Aufnahme des Bluts bestimmt, das dann vielleicht durch einen Kanal an einer Seitenwand hinunter abfloss (s. DE MOLIN 65 f.).

18) LOLLING in d. Ztschr. Ἀθηνᾶ Athen 1891 S. 595. REISCH bei PAULY-WISSOWA I 1677.

19) Paus. V 14, 5. II 17, 6. Eur. Ion 115.

20) Cf. Paus. V 15, 6. DE MOLIN 54. Doch kommen Ausnahmen vor. Vgl. Eur. Andr. 1113. Herod. VI 81 und die Inschr. von Kos v. PROTT Fasti graec. S. 25 Zl. 9. DÖRPFELD Athen. Mitt. XVI 337.

21) Auch Paus. II 35, 5 nicht. MANNHARDT Mythol. Forschungen 67.

22) PATON u. HICKS Inscr. of Cos nr. 64 S. 116. MAURER De aris Graecorum pluribus deis in commune positis (Darmstadt 1885).

23) Plut. Dec. orat. p. 847 A.

24) KÖHLER Athen. Mitt. II 246. Vgl. IG Sic. et It. 1007. Paus. V 14, 5 f. I 24, 6, Bull. de corr. VI 328.

Göttergruppen bestimmt war. Doch waren dann die den Einzelnen gehörigen Teile genau bezeichnet und abgegrenzt.[1])

6. Eine andere Art von Altären sind die sogenannten *ἐσχάραι*.[2]) Nach Apollon. Lex. Hom. 78 stellte man sie aus Rasen und Erde her, doch würde sie dies von *βωμοί* nicht unterscheiden, auch kennen wir gemauerte *ἐσχάραι*. Charakteristisch für sie ist die hügelartige Form, die geringe Höhe[3]) und ein Loch, das bis in das natürliche Erdreich reicht. Dies hat den Zweck, das Blut der Opfertiere hinabzuführen. Denn die *ἐσχάραι* dienen dem Kult der Unterirdischen und der Toten.[4]) So erklärt sich, dass das Wort bei Homer, dem diese Kulte fremd sind, nicht einen Altar, sondern den Herd bezeichnet und synonym mit *ἱστίη* gebraucht wird.[5]) Da der Herd, auf dem der Mensch sich seine Nahrung bereitet, eine gewisse Heiligkeit hat,[6]) und zudem die einzig geeignete Stätte ist, auf der in Ermangelung eines Altars in einfachen Fällen bei häuslichen Opfern den Göttern die Weihestücke verbrannt werden können, ist es nur natürlich, dass Eumaios hier den Eber schlachtet (ξ 420) und dann auch die *ἀπάργματα* verbrennt (ξ 429). Im Kult der chthonischen Gottheiten und Toten wird das ganze Tier auf der *ἐσχάρα* verbrannt. Viel häufiger noch als *βωμοί* wird man diese leicht und billig herzustellenden Altäre zu einmaliger Benutzung für ein bestimmtes Opfer errichtet haben.[7]) Die ursprüngliche Bedeutung „Feuerstätte" hat *ἐσχάρα* nie verloren, und insofern diese auch auf keinem Altar fehlen darf, der zu blutigen Opfern benutzt wird, kann man auch von einer *ἐσχάρα βωμοῦ*[8]) sprechen oder der ganze *βωμός* wird metonymisch *ἐσχάρα* genannt,[9]) namentlich wenn er klein und niedrig ist. Auch transportierbare *ἐσχάραι*, also kleine Opferherde oder vielleicht Roste, die man auf die *βωμοί* legte, werden erwähnt.[10]) Wo von Heroen geweihten *βωμοί* die Rede ist, ohne dass man ihnen *ὡς θεῷ* opfert,[11]) hat man darunter keine Opferaltäre zu verstehen, oder muss sie für jung halten; denn in später Zeit hat man auch Verstorbenen neben oder auf ihrem Grabe *βωμοί* errichtet.[12])

Nahe verwandt mit den *ἐσχάραι* sind die Opfergruben,[13]) deren eine man schon auf einem der uralten mykenischen Schachtgräber gefunden

---

[1]) Paus. I 34, 2. cf. *Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθ. Ἀρχ. Ἑτ.* 1884, Athen 1885. Engelmann Jahresber. des Philol. Vereins, Ztschr. f. d. Gw. 1887 S 165. Aus Aisch. Hik. 222 ist nicht das Gegenteil zu schliessen.

[2]) Schol. Eur. Phoin. 274 u. 284. Poll. I 8. Ammonios bei Harpokr. u. *ἐσχάρα*. Neanthes v. Kyzikos bei Eustath. ad Od. ζ 305. CIA III 199. de Molin S. 2 f, 66 f., Michaelis Arch. Ztg. 1867 S. 9. Mommsen Heort. 257. Loewy Arch. Jahrb. II 110. Rohde Psyche 33.

[3]) S. die Abbildung eines Reliefs der Villa Albani Arch. Jahrb. II 109. Ferner Deneken Roschers Myth. Lex. 2499.

[4]) Schol. Eur. Phoin. 274. Zosimos bei Diels Sib. Bl. 128 Zl. 6. Kaibel Elektra 133.

[5]) Vgl. ξ 159, 420, ρ 93, υ 304, χ 375, 378.

[6]) Vgl. η 153.

[7]) S. Zosimos bei Diels Sib. Bl. 129 Zl. 3.

[8]) Eur. Andr. 1138. Schol. Eur. Phoin. 284. *ἐπιβώμιοι ἐσχάραι* Schol. Hes. Theog. 540. Vgl. Puchstein Arch. Anz. 1893 S. 23 ff.

[9]) Aisch. Pers. 205 *ἐσχάρα Φοίβου*. Eur. Phoin. 291 *Λοξίου ἐ.* Eur. Suppl. 33 u. 289. Her. 921. [Demosth.] LIX 116 p. 1385. Apoll. Rhod. II 1175. Poll. X 65. Schol. B zu Hom K 418. Reisch bei Pauly-Wissowa I 1649 und 1664.

[10]) Aristoph. Ach. 887 f. Vgl. Vesp. 936. Bekker Anecd. I p. 40, 15. Poll. X 104.

[11]) Paus. I 1, 4; 35, 2. vgl. II 10, 1 und die bildliche Darstellung eines Heroenaltars bei Schreiber Kulturhist. Atlas Taf. XV Nr. 17.

[12]) IGSic. et It. 1493, 1815, 1987.

[13]) S. darüber Deneken a. a. O. 2497 f.

hat.[1]) Auch auf dem Hofe des Palastes zu Tiryns glaubt man eine solche entdeckt zu haben.[2]) In Heiligtümern chthonischer Gottheiten oder Heroen waren sie häufig und die Ausgrabungen haben eine ganze Anzahl an verschiedenen Orten blossgelegt.[3]) Von andern berichten die Schriftsteller.[4]) In Samothrake ist „an der ausgezeichnetsten Stelle“ des dorischen Marmortempels „eine etwa halbkreisförmige Öffnung gefunden worden, welche durch eine besonders dicke Marmorplatte ziemlich senkrecht nach unten ganz hindurchgeht und oben einen Falz zur Aufnahme eines verschliessenden Deckels bildet Es ist ursprünglicher Boden, auf welchen das Loch herabreicht.“[5]) Auch Spuren und Überreste von verbrannten Opfertieren haben sich daselbst gefunden. In dem Kabirenheiligtum bei Theben wurde „die eine der beiden neben einander liegenden Opfergruben (jede 0,90 m breit, 2,10—2,20 m lang und c. 1,50 m tief) bis oben mit Schenkelknochen angefüllt“ gefunden.[6]) Auch sie waren durch einen Deckel verschliessbar.

7. Eine dritte und letzte Bezeichnung für Altäre ist dann noch *ἑστία*, ein Wort, das bei Homer auch nur „Herd“ bedeutet. Namentlich die der Herdgöttin geweihten Altäre, wie man sie vor allem in den Prytaneen hatte,[7]) pflegen mit diesem Namen bezeichnet zu werden. Die *ἑστίαι* waren jedenfalls den *ἐσχάραι* ähnlicher als den *βωμοί*,[8]) doch wird der Name auch auf diese übertragen.[9])

b. Tempelbezirke und Tempelgüter.

8. Ehe es Tempel gab, gab es geweihte Bezirke (*τεμένη*)[10]), Haine oder umfriedigte Stücke Landes, in deren Mitte ein Altar stand. Aber auch später, als die Tempel häufiger wurden, blieben diese heiligen Bezirke, und zwar umgaben sie den Tempel, wo der Raum es gestattete, oder sie bestanden als selbständiges Heiligtum,[11]) dessen Umfang dann gewöhnlich durch Steine (*ὅροι*) abgesteckt war.[12]) Ein mit Bäumen bepflanztes *τέμενος* hiess *ἄλσος*,[13]) und dieser Name wurde für derartige Heiligtümer so gewöhnlich, dass selbst ein baumloses, einem Gott geheiligtes Stück Land so genannt werden konnte.[14]) Der Teil des *τέμενος*, auf dem der Altar oder der Tempel des Gottes stand, war am heiligsten und durfte oft nur zu gewissen Zeiten von den dazu Berechtigten[15]) oder

[1]) Schliemann Mykenae 246 f. mit Abbildung auf Plan F.

[2]) Schuchhardt Schliemanns Ausgrab. Leipz. 1890 S. 129 f.

[3]) Im Asklepieion zu Athen (Köhler Athen. Mitt. II 1877 S. 233 ff., 254 f.), im Kabirentempel auf Samothrake (Archäolog. Untersuchungen auf Samothr. I 20 f., II 15 ff., Taf. IV Fig. 1, Taf. V und VI), im Heiligtum der Kabiren bei Theben (Dörpfeld Athen. Mitt. XIII 91 und 95. Philostr. Apoll. T. VI 11, 13.)

[4]) Vgl. Paus X 4, 10. IX 18, 4. IX 39, 4 u. Conze Arch Unt. auf Sam. I 21.

[5]) Conze a. a. O. I 20 f.

[6]) Dörpfeld Athen. Mitt. XIII 95.

[7]) Preller-Robert Gr. Myth. I 427. de Molin 13.

[8]) Schol. Eur. Phoin. 274.

[9]) Aisch. Eum. 282 *ἑστία Φοίβου*. Paus. I 42, 1 *ἑ. θεῶν*. Soph. O. K. 1495 *Ποσειδαονίῳ θεῷ βούθυτον ἑστίαν ἁγίζων*. Eine *ἑστία ἐν τῷ ναῷ* Koische Inschr. bei v. Prott-Ziehen Leg. sacr. S. 25 Zl. 9

[10]) Etym. M. u. *τέμενος*. Poll. I 8.

[11]) Paus. I 18, 7; V 13, 1.

[12]) Z. B. Athen. Mitt. XIV 108 n. 61 u. S. 115.

[13]) Paus I 21, 9; VIII 37, 7; VIII 42, 5; X, 32, 6.

[14]) Strab. IX 412.

[15]) Z. B. Paus. VI 20, 4; VIII 31, 5.

überhaupt nicht betreten werden (ἄβατον).[1] In solch einem Fall waren die Grenzen deutlich bezeichnet, bisweilen der ganze Raum durch eine Mauer abgeschlossen.[2] Dass ein Verbrecher oder Unreiner das ἱερόν nicht betreten durfte, war selbstverständlich,[3] bisweilen wurde auch Enthaltung vom Beischlaf oder von gewissen Speisen während mehrerer Tage vorher von dem Besucher eines Heiligtums verlangt;[4] von andern mussten sogar bestimmte Tiere ferngehalten werden. So durften in Ialysos auf Rhodos den heiligen Bezirk der Alektrona Pferde, Esel, Maultiere, überhaupt Lasttiere nicht betreten. Ebenso waren Schafe fernzuhalten;[5] in andere wiederum durften Schweine[6] oder Hunde[7] nicht hineingelassen werden. Gewöhnlich wird mit dem Namen ἱερόν der innere Teil des τέμενος bezeichnet,[8] doch wird er auch auf das Ganze ausgedehnt.[9] Die τεμένη sind oft sehr gross. Xenophon bestimmte nach glücklicher Beendigung des Feldzuges den zehnten Teil der Kriegsbeute zum Ankauf eines Gutes in Elis, auf dem er der ephesischen Artemis einen Tempel erbaute.[10] Eine Inschrift aus Ithaka[11] ordnet an, dass der Inhaber des heiligen Grundstücks der Artemis den zehnten Teil des jährlichen Ertrages opfern und von dem übrigen den Tempel in Stand halten solle. Anderswo hatte ein dem Dionysos heiliges Grundstück eine Grösse von 3320 Schoinoi,[12] und die ganze krisäische Ebene bei Delphoi war der Artemis, Leto und Athena Pronoia geweiht.[13] Überhaupt gehörten die τεμένη öfters mehreren Gottheiten gemeinsam, allerdings nur solchen, die sich nahe standen.[14]

Die Art der Benutzung dieser Tempelgüter war verschieden. Der engere Bezirk des ἱερόν durfte niemals angebaut oder sonstwie ausgenutzt werden,[15] aber zuweilen wurde diese Bestimmung auf die ganze dem Gott geweihte Umgebung ausgedehnt. So sollte die erwähnte krisäische Ebene unbebaut bleiben,[16] und als die angrenzenden Stämme sie beackerten, entstanden die heiligen Kriege, welche Griechenlands Untergang herbeiführten. In Akraiphia soll, wer das Temenos des Apollon Ptoios beschädigt, von den Amphiktionen bestraft werden,[17] und zu Kerkyra werden Leute, die Bäume aus dem heiligen Hain des Zeus und Alkinoos gefällt hatten, zu schweren Strafen verurteilt.[18] Demeter und Kore hatten zwischen Eleusis und Megara ein Stück geweihten Landes,[19] das den Namen ὀργάς führte, weil es nur von wildwachsenden Pflanzen bestanden war,[20] doch scheint hier nur das Beackern verboten

[1] Soph. Oid. Kol. 117. Paus. VIII 31, 2; 38, 5, IX 12, 3.
[2] Paus. VI 20, 4.
[3] Dittenberger Syll. 379. IGIns. I 677, II 183. Theophr. bei Porphyr. De abst. II 27, Bernays 86 f.
[4] Vgl. S. 35. Plut. Quaest. symp. III 6, 4. Journ. of Hell. Stud. VIII 383 f. nr. 14.
[5] Dittenberger Syll. 357.
[6] Dittenberger Syll. 358. Strab. XII 575.
[7] Plut. Qu. rom. 111 p. 290 A. Bötticher Tekt. IV 22.
[8] Herod. VI 75. Paus. V 6, 4.
[9] Paus. VII 30, 2.
[10] Anab. V 3, 9.
[11] CIG 1926.
[12] CIG 5774.
[13] Aischin. III 69 p. 107.
[14] Vgl. z. B. Paus. VII 23, 5.
[15] Ephem. arch. 1857 n. 3139.
[16] CIA II 545.
[17] CIGSept. I add. 4135.
[18] Thuk. III 70.
[19] Plut. Per. 30. Harpokr. u. ὀργάς. Bekker, Anecd. 287. Hellad. bei Phot. bibl. p. 535.
[20] Herod. VI 75. Paus. III 4, 2. Göttling Ges. Abhandlungen I 121.

gewesen zu sein, denn es wird verpachtet.[1]) Ähnliches wird uns auch von anderen Heiligtümern berichtet.[2])

Weitaus häufiger wurde das Temenos benutzt und verwertet, in der Regel so, dass man es verpachtete.[3]) Der Apollontempel in Delos besass zehn Domänen auf der Insel selbst und zehn auf Rheneia. Die wertvollste brachte eine Pacht von 1800 Drachmen (1413 Mark) jährlich, die kleinste 51 Drachmen (40 Mark)[4]). Im Jahr 279 ergaben die zehn Domänen auf Rheneia zusammen 8098 Drachmen (6400 Mark), die delischen 3386 (2675 Mark). Kontraktbedingungen sind uns mehrfach inschriftlich erhalten. Die Pächter haben Bürgen zu stellen, und der Kontrakt gilt als aufgehoben, wenn der Zins nicht regelmässig gezahlt wird.[5]) Insolventen Schuldnern kann Hab und Gut verkauft werden, ja sie haften mit ihrer Person.[6]) Die Art und Weise der Benutzung wird öfters bis ins kleinste vorgeschrieben und durch die minutiösesten Bestimmungen, deren Nichtbefolgung oft Geldstrafen nach sich zieht, Vorsorge dafür getroffen, dass der Wert des Grundstücks sich in keiner Weise vermindere,[7]) oder sich sogar steigere, indem man die Pächter z. B. zur Anpflanzung von Ölbäumen verpflichtet.[8]) Die Kontrolle war streng; eigens dazu ernannte Beamte inspizierten das Grundstück bisweilen mehrmals im Jahre.[9]) Wir finden Verpachtungen von Forsten und Weidetriften,[10]) Feldern und Gärten, Häusern[12]) und Fabriken,[13]) die dem Tempel gehörten. In Delos besass der Gott sechzehn bis achtzehn Häuser in der Stadt, die im Jahre 279 an Miete 882 Drachmen (693 Mark) brachten. Ein andermal wird ein Stück des Tempelgebietes für die dem Heiligtum gehörenden Herden bestimmt,[14]) oder Strafgelder für jedes Stück Vieh festgesetzt, das auf der heiligen Trift weidet, ohne dass der Eigentümer zur Benutzung berechtigt ist.[15]) Auch Gewässer waren mitunter den Göttern geweiht,[16]) und die Fische durften dann entweder gar nicht gefangen werden,[17]) oder gehörten den Priestern.[18]) In Halikarnass war ein bestimmter Meeresstrich mit einer Thunfischwarte den Göttern zugeeignet,[19]) und in Delos hatte Apollon das ausschliessliche Recht der Purpurfischerei und des Fischfangs an den Küsten,[20]) ausserdem den Zehnten vom Ertrage der sonstigen Fischerei,

[1]) Ephem. arch. III (1888) S. 31 Zl. 15. Bull. de corr. XIII 434.

[2]) Paus. II 25, 3. CIG 2561.

[3]) Harpokr. u. *ἀπὸ μισθωμάτων*. Dittenberger Syll. 253. CIA I 283. Vgl. Boeckh Staatsh.[3] I 372 ff.

[4]) Rechnungsurkunde vom Jahr 250 Bull. de corr. XIV 399 ff.

[5]) Bull. de corr. VI 1 ff., XIV 399 ff. Lebas-Waddington Inscr. de l'Asie Min. III n. 331 und 416.

[6]) Inschr. aus Halikarnass Bull. de corr. IV 275 ff.

[7]) Sog. tab. Heracl. CIG 5779, 5774. Inschr. aus Amorgos Bull. de corr. XVI 278 ff. Newton Die griech. Inschr. übers. v. Imelmann Hannover 1881 S. 45 ff.

[8]) CIA IV 2, 53a.

[9]) Rangabé Antiqu. hellén. II 174 nr. 476.

[10]) Thuk. V 53. Aristot. Pol. VI p. 1321 b 30.

[11]) Bull. de corr. VI 19, XIV 392.

[12]) CIA II 817. I 283.

[13]) Pergam. Inschr. VIII 1 n. 40.

[14]) In Delphoi, Bull. de corr. VII 429.

[15]) In Tegea, Bull. de corr. XIII 281 ff. Meister Ber. d. kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig 1889 II—III S. 71 ff.

[16]) CIA II 1056. C. Curtius Herm. IV 188.

[17]) Dittenberger Syll. 364. Paus. VII 22, 2. Diod. V 3. Vgl. Bötticher Tekt. IV 25.

[18]) Paus. I 38, 1.

[19]) Dittenberger Syll. 6 Zl. 44.

[20]) Bull. de corr. VI 19 f., XIV 399 ff. Zl. 36 f.

im Jahre 250 eine Summe von 1850 Drachmen (1454 Mark). Kleinere Einnahmen flossen aus dem Verkauf der dem Tempel gehörigen Tiere oder Erzeugnissen der Landwirtschaft. In den Urkunden von Delos finden wir Beträge für verkaufte Gänse,[1] Eier, Mist, Holz[2]) verzeichnet. Gelder aus dem Tempelvermögen aber wurden gegen Zinsen ausgeliehen, und der Volksversammlung verantwortliche Hieropoioi sorgten vorsichtig für sichere Anlage der Kapitalien.[3] Manche Heiligtümer besassen noch besondere Rechte (τέλη). So das des delischen Apollon ausser den bereits erwähnten zwei Prozent der Hafenzölle. Im Jahre 279 belief sich die Pacht für dies „Funfzigstel" auf 14 200 Drachmen (11 600 Mark). Auch das Recht, Steuern zu Kultzwecken zu erheben, stand manchen Heiligtümern zu und wurde ebenfalls von ihnen verpachtet;[4] anderswo waren bestimmte Klassen Gewerbtreibender zu Leistungen für das Heiligtum verpflichtet, die ihnen die Staatskasse nicht immer wiedererstattete oder vergütete.[5] — In Attika gehörten sogar auf Privatgrundstücken die Ölbäume (μορίαι) mitunter der Göttin, und ihr Ertrag wurde verpachtet.[6] Auf Ausgraben oder Fällen aber stand die Todesstrafe. Später gingen sie in Privatbesitz über, aber die Eigentümer mussten das Öl für die Preise der Panathenäischen Wettkämpfe liefern.[7] Erworben und vermehrt werden konnten Tempelgüter entweder durch Schenkungen und Stiftungen,[8] oder es konnten aus den Zinsersparnissen des vorhandenen Tempelvermögens neue Landankäufe gemacht werden.[9] Eine reiche Quelle von Einkünften bildeten die Strafgelder, die auf den Bruch von Verträgen, Unterlassen der vorgeschriebenen Opfer,[10] oder andere Vergehen gesetzt waren.[11] So war dieser Besitz so wohl fundiert wie kein anderer; selbst im Kriege pflegte man Tempelgüter zu verschonen,[12] und es kam vor, dass Leute ihre Güter, namentlich wenn sie sie gefährdet glaubten, an Tempel verkauften, so zwar, dass sie für eine jährlich zu entrichtende Summe die Nutzniessung weiter behielten.[13]

Auch Heroen hatten bisweilen τεμένη,[14] doch waren diese verhältnismässig unbedeutend.

c. Tempel.

9. Die wichtigsten Stätten des Kultus sind die Tempel,[15] Sie wurden zum Teil auf Kosten des Staates,[16] zum Teil von reichen Privatleuten[17])

[1]) Bull. de corr. VI 20 Zl. 158. XIV 392.
[2]) Bull. de corr. XIV 392 f.
[3]) Bull. de corr. VI 21 f., XIV 399 ff. Zl. 25—27 und die Bem. Homolles dazu S. 450 ff.; auch v. Schöffer De Deli ins. reb. Berl. Stud. IX 118 ff.
[4]) Bekker Anecd. I 432, Töpffer Athen. Mitt. XVI 426 f.
[5]) Inschr. von Kos Athen. Mitt. XVI 409 Zl. 17 ff. und Töpffer dazu S. 430 ff.
[6]) Lys. VII 260 p. 108. Vgl. Paus. VIII 24, 5. Schoemann Gr. Altt.[3] II 196. Boeckh a. a. O. I 374.
[7]) Arist. Ath. Pol. 60.
[8]) CIG 3641 b, 4474, 3835. Att. Inschr. i. d. Sitzgsber. d. Berl. Akad. 1897 S. 673. Thuk. III 50, IV 116. Vgl. Rhein. Mus. XVIII 262.
[9]) Lebas-Waddington III n. 331, 416. Vgl. Swoboda Wien. Stud. XI 73 f.
[10]) Inschr. aus Telmessos Bull. de corr. XIV 164.
[11]) IGA 110, CIG 158, CIA II 841, CIA IV 2 n 35c. Bull. de corr. XIII 281 Zl. 25 f., XIV 21 u. 119.
[12]) Thuk. IV 97.
[13]) CIG 2693 f. Athen. Mitt. XIV 367 ff. Die Inschriften sind aus Asien.
[14]) Herod. IX 25. Plut. Arist. 11.
[15]) Abbildungen auf Tafel II 1—4.
[16]) Wie genau und ausführlich dann die Vorschriften, und wie streng die Kontrolle war, darüber vgl. CIA I 354; Inschr. aus Lebadeia im Ἀθήναιον IV 369.
[17]) Xen. Anab. V 3, 9. IGIns. II 330

gestiftet. Die meisten Tempel befanden sich auf den Akropolen der Städte. In der Regel wird ein Ort schon lange durch Opfer- und Altardienst oder Orakel berühmt gewesen sein, ehe an ihm Tempel errichtet wurden. Dass dies in Olympia der Fall war, haben die Ausgrabungen ergeben,[1]) und wo konnte man überhaupt einen passenderen Ort zur Errichtung eines Tempels finden, als wo bereits ein geweihter Bezirk mit einem Opferaltar vorhanden war?[2]) Sonst waren für die Wahl des Platzes mancherlei Rücksichten bestimmend. Im allgemeinen wurden freiliegende, weithin sichtbare und der Berührung mit dem täglichen Verkehr möglichst entzogene Orte bevorzugt,[3]) doch kam es auch darauf an, welchem Gott das Heiligtum geweiht sein sollte. Chthonischen Gottheiten baute man die Tempel in der Ebene, die andern, vor allem Zeus, zogen die Höhen vor.[4]) Die *πολιοῦχοι θεοί* mussten auf der Burg wohnen, andere wurden als *ἀγοραῖοι* auf dem Markt verehrt, noch andere hatten ihre Tempel vor den Thoren.[5]) Auch die Tempel, welche sich inmitten der Stadt befanden und von einem grösseren *ἱερόν* nicht umgeben sein konnten, waren durch einen *περίβολος* von grösserem oder geringerem Umfang von den profanen Wohnstätten getrennt.[6]) Dieser schloss dann häufig zugleich andere zum Heiligtum gehörige Gebäude ein, wie Priesterwohnungen, oder bei den Tempeln der Heilgötter Krankenhäuser, Ställe für das Opfervieh,[7]) ja bisweilen umfasste er mehrere, verschiedenen Göttern geweihte Tempel.[8]) Dass dieser Bezirk ebenso wenig oder noch weniger als ein *τέμενος* verunreinigt werden durfte, versteht sich von selbst. Gefässe mit Weihwasser (*περιρραντήρια*) standen ringsum, damit der Eintretende sich besprengen konnte,[9]) und der Unreine durfte den Raum überhaupt nicht betreten.[10]) An Pracht, Grösse, Aussehen unterschieden sich die einzelnen Tempel nicht weniger als die Altäre. Hatte man diese errichtet, um den Göttern darauf Opfer darzubringen, so war der Grund zur Erbauung jener wohl, dass man den Thron des Gottes schützen und die Weihgeschenke sicher unterbringen wollte.

10. Die Tempel[11]) erhoben sich auf einem Unterbau, der gewöhnlich stufenartig anstieg. Doch waren diese Stufen zu hoch, um auf ihnen emporsteigen zu können, und so musste denn namentlich dem Eingange gegenüber ein treppenartiger Einsatz zur Benutzung für die Tempelbesucher angebracht werden. In der Regel war der Unterbau dreistufig, doch sind Ausnahmen, zum Teil durch das Terrain veranlasst, nicht gerade selten. Das Heraion in Olympia hatte z. B. nur eine Stufe,[12]) der Tempel in Segesta und der sog. Conkordiatempel in Girgenti haben vier.[13]) Auch kam

aus Thera. Bull. de corr. VI 488 f. aus Syllion in Pamphilien.

[1]) Weniger Der Gottesdienst in Olympia, Vortr. v. Virchow u. v. Holtzendorff XIX 413.

[2]) Ψ 148, Θ 48, θ 363.

[3]) Xen. Mem. III 8, 10. Paus. IX 22, 2.

[4]) Vgl. Archäol. Unters. auf Samothrake II 23.

[5]) E. Curtius Jahrb. f. Phil. 1856 S. 142.

[6]) Paus. I 20, 2. Bötticher Tekt. IV 16 ff. E. Heller Fleckeisen Suppl. XVIII (1891) S. 216 ff.

[7]) Inschr. aus Rhodos IGIns. I 31.

[8]) Paus. I 18, 7; II 2, 1. Rangabé Ant. hellén. n. 820.

[9]) Eur. Ion 449. Theophr. bei Porph. De abst. II 27, Bernays 86 f. Poll. I 8.

[10]) S. z. B. Lyk. Leokr. 2. Bötticher Tekt. IV 48 f.

[11]) Sittl Hdb. VI 359 ff.

[12]) Dörpfeld Olympia II 28.

[13]) Bindseil Aus d. klass. Süden 1896 S. 14. 45.

es vor, dass sich an der Eingangsseite mehr Stufen befanden als an den andern, wie dies an den selinuntischen Tempeln C und D noch deutlich wahrnehmbar ist.[1]) Nach Vitruv III 3 soll die ungerade Zahl der Stufen üblich gewesen sein, weil es als ein gutes Vorzeichen galt, die erste und letzte mit dem rechten Fuss zu betreten.[2]) In der Regel bildeten die Tempel ein längliches Viereck mit einem ziemlich flachen Giebeldache; Rundtempel mit Kuppeldach finden sich in Griechenland erst in hellenistischer Zeit.[3]) Das Giebelfeld (*ἀετός, ἀέτωμα*) war oft mit den herrlichsten Skulpturen geschmückt, welche Scenen aus der Götter- oder Heroensage darstellten.[4]) Die erhaltenen Figuren aus den Giebelfeldern des Parthenon (Brit. Mus.), des Athenatempels in Aigina (München) und des Zeustempels in Olympia gehören zu den wertvollsten Resten antiker Bildhauerkunst. Auch an den Metopen befanden sich häufig ähnliche, in Relief gearbeitete Darstellungen. An dem Artemision in Ephesos war an 36 Säulen der untere Teil des Schaftes mit mehr als lebensgrossen Figuren in Hochrelief geschmückt.[5]) Häufig wurde der Eindruck und die Wirkung dieser Bildwerke wie auch der Tempelwände selbst durch Anwendung von Farbe belebt und erhöht,[6]) namentlich pflegten sich die Figuren des Giebelfeldes von einem blauen oder roten Hintergrund abzuheben. Stieg man die Treppe hinauf, so gelangte man zuerst in den Pronaos, einen Vorbau, dessen Seitenwände Verlängerungen der Tempelwand waren, die aber vorn nur durch eine Säulenreihe abgeschlossen war. Hier pflegten Weihgeschenke zu stehen, und man konnte auch diesen Raum absperren, indem man die einzelnen Säulen durch Gitter verband. Dahinter lag der eigentliche *ναός*, auch *σηκός* genannt, die *cella*, die den Hauptteil der Tempels bildete.[7]) Besonders grosse Tempel hatten noch eine Öffnuug im Dach. Doch waren diese (Hypäthraltempel) sehr selten. Dörpfeld[8]) meint, dass unter den uns bekannten sicher nur das achtsäulige Olympieion in Athen[9]) und der *δεκάστυλος* des Apollon Didymaios in Milet (Taf. II, Fig. 1) Oberlicht hatten, wahrscheinlich der grosse Weihtempel in Eleusis und der Apollontempel in Phigaleia.[10]) Hier lag also die Cella unter freiem Himmel, umgeben von einer Säulenhalle und einer geschlossenen Wand. Gewöhnlich empfing der Mittelraum das Licht nur durch eine grosse Thür,

[1]) Benndorf Die Metopen von Selinunt Taf. XII. Bindseil a. a. O. 54 f. nach Durm.

[2]) Vgl. Bötticher Tektonik I 125 ff.

[3]) Vgl. Paus. III 12, 11. Pyl Die griech. Rundbauten, Greifswald 1861. Belger Die griech. Kuppelgräber, Berl. 1887 S. 12 f. Richter De thesauris Olympiae effossis Berl. 1885. Rubensohn Die Mysterienheiligtümer 152 ff. Das Philippeion in Olympia war wahrscheinlich ein Heroon. Flasch in Baumeisters Denkm. 1104 Anm. Adler (vgl. Richter a. a. O. 27) hält es für ein Schatzhaus. Sonst kommen ausser den Hestiaheiligtümern, die eine *ἐσχάρα* nachbildeten, namentlich das Arsinoeion in Samothrake und der Tempel der Athena Pronoia in Delphoi in Betracht.

[4]) Vgl. die Vorderansicht des Athenatempels in Aigina bei Baumeister Denkmäler 261. Mehr bei Sittl Hdb. VI 605 ff.

[5]) Arch. Ztg. 1873 S. 72.

[6]) Bursian Jahrb. f. Phil. 1856 S. 432.

[7]) Bötticher Tekt. IV 247 ff.

[8]) Athen. Mitt. XVI 334 ff.

[9]) Vgl. Vitruv III 2 § 8.

[10]) A. Körte Berl. Phil. Wochenschr. 1892 S. 163 f. fügt auf Grund von Diod. XVI 27 den Apollontempel in Delphoi hinzu. Auch die grossen selinuntischen Tempel, die zugleich als Schatzhäuser dienten, werden Oberlicht gehabt haben (Benndorf Die Metopen von Selinunt 20 f.). E. Curtius Wochenschrift f. klass. Phil. 1893 S. 901 ff. vermutet, dass auch andere Tempel Vorrichtungen im Dach hatten, die Licht einliessen.

die sich nach aussen öffnete, eine Einrichtung, die an Privathäusern nicht gestattet war.[1]) Die Thür des Parthenon war fünf Meter breit und zehn Meter hoch. Im Hintergrunde der Cella befand sich das Götterbild,[2]) das wohl nur ausnahmsweise in einem Tempel fehlte, davor ein Altar für unblutige Opfer und neben diesem Tische zum Niederlegen von Weihgeschenken. Waren diese wertvoll, so fanden sie in dem σηκός meist auch ihren bleibenden Platz.[3]) Grössere Tempel hatten dann in der Regel noch einen dem Pronaos entsprechenden Hinterbau, den Opisthodomos,[4]) der aber nicht immer durch eine Säulenreihe, sondern oft durch eine Wand abgeschlossen war. Es war dies notwendig, wenn hier Schätze aufbewahrt wurden. Fast alle Tempel hatten Säulen vor dem Pronaos (ναὸς πρόστυλος), sehr viele auch am Opisthodomos (ἀμφιπρόστυλος), und die bedeutenderen auch auf den Langseiten (περίπτερος). Besonders prächtige Tempel waren von doppelten Säulenreihen umgeben (δίπτερος), und das Olympieion in Athen hatte an seinen beiden Giebelseiten sogar dreifache Reihen.[5]) Ganz verschieden war die Grösse der Tempel. Herodot (III 60) nennt als den grössten aller ihm bekannten Tempel den der Hera in Samos, dessen Länge 346 und Breite 189 Fuss betrug. Doch gab es später noch grössere; der Tempel der Artemis in Ephesos war ohne Stufenunterbau 104,39 Meter lang und 49,98 Meter breit, mit dem Stufenunterbau 127^{m}, 40 lang und 73^{m}, 15 breit. Nach dem Brande wurde er in derselben Grösse wieder aufgebaut. Auf einem mächtigen Unterbau von zehn Stufen mit rings umhergeführten Doppelreihen von sechzig Fuss hohen Säulen erhob sich der Bau in der Grundfläche etwa viermal so gross als der Parthenon und anderthalbmal so gross als der Kölner Dom.[6]) Der erst von Hadrian vollendete Tempel des Zeus Olympios in Athen hatte eine Länge von c. 107,60 und eine Breite von über 52 Metern. Der Parthenon ist 69,51 Meter lang, 30,86 Meter breit und c. 14 Meter hoch. Der Mittelraum war ein Quadrat mit einer Seitenlänge von 30,86 Metern. Der ganze Tempel zerfiel in den Pronaos, in den grossen Ostsaal oder Parthenon im engern Sinne mit dem Standbilde der Göttin und in den durch eine thürlose, über anderthalb Meter dicke Querwand davon getrennten, von der westlichen Vorhalle her zugänglichen Opisthodomos.[7]) Dieser diente vornehmlich zur Aufbewahrung des Schatzes der Göttin, und seit 434 auch der unter gemeinsamer Verwaltung besonderer ταμίαι vereinigten Schätze der meisten andern Götter Attikas; ausgenommen war namentlich das eleusinische Tempelgut.[8]) Auch das Grössenverhältnis der einzelnen Teile war in den verschiedenen Tempeln verschieden. So war der σηκός des eleusinischen Tempels 51,96 Meter lang, während die Länge des ganzen Gebäudes nur 63,52 Meter betrug. Freilich diente der auch im Innern von Stufenreihen

[1]) Arist. Athen. Pol. 50.

[2]) Vgl. Fränkel in Böckh's Staatsh.[3] II Anm. 266.

[3]) Bötticher Tekt. IV 8.

[4]) Schol. Luk. Timon. 53.

[5]) O. Müller Archäologie § 288.

[6]) E. Curtius Altert. u. Gegenw. Berl. 1882, II 116.

[7]) Dörpfeld Athen. Mitt. XXII 169 f. White Harvard Stud in class. philol. VI 1 ff. hält den Opisthodom für ein separates Gebäude, das ursprünglich der hintere Teil des von den Persern zerstörten Hekatompedon gewesen sei.

[8]) Lolling Hekatompedon Athen 1890.

umgebene Bau hier ganz besonderen Zwecken, hatte zwei Stockwerke,[1]) und ein Opisthodom fehlte. Die Anlage der Tempel war in der Regel so, dass der Eingang, dem das Gesicht des Götterbildes zugewandt war, nach Osten lag, doch gab es auch nach Norden orientierte Tempel, wie die beiden Kabirentempel auf Samothrake,[2]) das Amphiareion bei Oropos,[3]) und den Apollontempel in Phigaleia; jedoch öffnete sich an diesem die Thür des kleineren Raumes, der wahrscheinlich die *cella* war, nach Osten, so dass dann auch das Bild des Gottes nach dieser Richtung geschaut hat.[4]) Die Tempel der chthonischen Gottheiten scheinen nach Westen orientiert gewesen zu sein. So sicher der des Zeus Sosipolis in Magnesia,[5]) das Pelopion[6]) und das Metroon in Olympia.[7]) Wo die Sonne zur Rüste ging, suchte man die Toten;[8]) in dem mykenischen Gräberrund waren sämtliche Grabstelen und die Toten selbst nach Westen gerichtet,[9]) und auch die Priester, welche Alkibiades verfluchen, wenden sich nach Westen.[10]) Wenn aber Oidipus den Eumeniden spendend nach Osten blicken soll,[11]) so ist das wohl so zu erklären, dass er im Heiligtum der unterirdischen Gottheiten das Gesicht nach Osten gerichtet hat, wie der in einem Tempel vor dem Kultbild Anbetende nach Westen.

Wurde einer Gottheit ein neuer Tempel erbaut, weil der alte den Ansprüchen nicht mehr genügte, so beseitigte man diesen nicht immer. So gab es einen alten und einen neuen Athenatempel auf der athenischen Akropolis,[12]) einen alten und neuen Dionysostempel und einen alten und neuen Asklepiostempel[13]) am Nordfusse der Burg, so zwei Kabirentempel in Samothrake.[14]) — Zuweilen gehörte ein Tempel mehreren Gottheiten.[15]) Das konnten dann sog. *ναοὶ διπλοῖ*, Doppeltempel, sein, die sich nach entgegengesetzten Richtungen hin öffneten,[16]) so dass jeder Gott seine besondere Cella hatte, oder derselbe Raum war mehreren Gottheiten geweiht und nicht immer einer Hauptgottheit vorzugsweise.[17]) In diesem Fall befanden sich mehrere Altäre und Götterbilder im Tempel;[18]) wie denn eine Inschrift aus Itanos in Kreta ein Heiligtum der Athena Polias erwähnt, in dem auch bestimmten andern Göttern geopfert wird.[19])

Einige Tempel hatten noch ein Adyton[20]) oder Megaron, ein Aller-

---

[1]) Rubensohn die Mysterienheiligtümer 24.
[2]) Arch. Unters. auf Samothr. II 31.
[3]) S. v. Wilamowitz Herm. XXI 97.
[4]) Dörpfeld Athen. Mitt. XVI 343.
[5]) O. Kern Arch. Anz. 1894 S. 81.
[6]) Paus. V 13, 1.
[7]) Puchstein Arch. Jahrb. XI 69. Vgl. Dörpfeld Olympia II 38. Über Tempelorientierungen Nissen Rhein. Mus. XXVIII 513 ff., XXIX 369 ff., XL 329 ff. u. besonders XLII (1887) 28 ff. Bötticher Tekt. IV 97 ff. Nissen Templum Berl. 1869 S. 162 ff.
[8]) Vgl. Il. Ψ 51. Φ 56. Ο 191. Athen. IX p. 409. Soph. Oid. Tyr. 178. Bötticher Tekt. IV 100.
[9]) Belger Die myken. Lokalsage Progr. d. Friedrichsgymnas. Berl. 1893 S. 38.
[10]) Lys. VI 51 p. 107.
[11]) Soph. Oid. Kol. 477.
[12]) Dörpfeld Athen. Mitt. XXII 159 ff.
[13]) Köhler Athen. Mitt. II 174.
[14]) Arch. Unters. auf Samothr. II 26.
[15]) Vgl. schon Il. E 446 ff. Del. Inschr. Bull. de corr. VI 328 u. 331.
[16]) Paus. II 25, 1. VIII 9, 1.
[17]) Thuk. IV 97. Paus. I 14, 1; 18, 7; 41, 4; II 11, 2 VIII 32, 1. Vgl. Lobeck Agl. 150.
[18]) Paus. I 32, 2. II 11, 6.
[19]) Mus. Ital. III 564.
[20]) Daremberg und Saglio Dict. I 91 f. u. adytum. Bötticher Tekt. IV 301 ff. — Wo Herodot vom Tempel der Athena auf der Burg spricht, sind *μέγαρον* und *ἄδυτον* Synonyma (vgl. VII 140 f.). Dörpfeld Athen. Mitt. 1887 S. 200 A. 2. S. auch Preller-Robert Griech. Myth. I 197 A. 1 und besonders Lolling Hekatompedon.

heiligstes, das nur die Priester zu gewissen Zeiten betreten durften.[1]) Dies ist die eigentliche Bedeutng von *ἄδυτον*. Es heissen jedoch auch andere nicht ohne weiteres zugängliche Räume so, ob nun der Priester allein oder auch andere Personen sie betraten. Im Asklepiosheiligtum zu Epidauros bringt man die Kranken zur Behandlung ins *ἄδυτον* oder *ἄβατον*, und dieselbe Einrichtung hatte das Asklepieion in Kos.[2]) Schon in der Ilias heilt Apollon den verwundeten Aineias im Adyton seines Tempels (*E* 448), und früh finden wir im Sprachgebrauch für die Cella mit dem Kultbild diesen Namen.[3]) Es hängt dies wahrscheinlich mit einer Änderung der innern Einrichtung der Tempelgebäude zusammen. Die Fundamente der ältesten freigelegten Tempel, der selinuntischen aus dem 6. Jahrhundert, weisen ausser einer Vorhalle einen Tempelsaal mit dem Opfertisch auf, dahinter einen abgeschlossenen Raum, der das Kultbild enthielt. Das muss das Adyton gewesen sein.[4]) Später bildete dieser Raum mit dem Tempelsaal ein Ganzes, die Cella, und der Name wurde dann auf sie übertragen. Bisweilen aber war das *ἄδυτον* ein unterirdisches Gemach.[5]) An dem im 4. Jahrhundert erbauten Kabirentempel in Theben befand sich ein im Westen angebautes grosses Hintergemach, das mit der Hauptcella in keiner direkten Verbindung stand. Die darin gefundenen Opfergruben beweisen, dass dies ein eigenes Opfergemach war,[6]) wie es scheint, unbedacht.[7]) Ein solches haben wir uns wohl auch Eur. Iph. T. 1155 vorzustellen, wo Thoas fragt, ob der Leib der fremden Jünglinge *ἀδύτοις ἐν ἁγνοῖς* bereits verbrannt sei. Etwas Ähnliches finden wir in Idalion auf Kypern, wo ein Tempel, dessen Fundamente Ohnefalsch-Richter blossgelegt hat, neben dem Hauptraum einen zweiten enthielt mit einem Altar, der zur Darbringung blutiger Opfer bestimmt war.[8]) Eine Opfergrube ist vielleicht auch in der Vertiefung der sog. Felswarte bei Smyrna zu erkennen.[9])

Es ist schon gesagt worden, dass in historischer Zeit das Kultbild des Gottes (*ἄγαλμα*) in seinem Tempel nur ausnahmsweise fehlte,[10]) abgesehen von den Heiligtümern der Hestia, wo die auf dem Altar immer erhaltene Flamme das Bild der Göttin vertrat, und man sie sich selbst unter diesem Symbol vorstellte.[11]) Die homerische Zeit scheint Götterbilder noch nicht zu kennen.[12]) Die ersten vorkommenden Exemplare waren wohl Weihgeschenke, Figuren aus Holz (*ξόανα*) oder Thon, die man im Heiligtum aufstellte, ohne dass sie jedoch eigentliche Kultbilder waren

---

[1]) Paus. X 32, 9. Caes. Bell. civ. III 105.

[2]) Hoffmann Syll. epigr. 420c. Ephem. arch. III 65 n. 84 Zl. 30. Paton u. Hicks Inscr. of Cos S. 8 n. 8. Über ein *ἄβατον Διὸς κα[τ]αιβάτο[υ]* auf der Akropolis vgl. Berl. Phil. Wochenschr. XI (1891) 545.

[3]) Dittenberger Ind. lect. Halle 1889/90, S. XI.

[4]) Benndorf Die Metopen von Selinunt 20 f.

[5]) Paus. II 2, 1. VII 27, 1. Vgl. IX 8, 1 und Lobeck Agl. 830 ff.

[6]) Dörpfeld Athen. Mitt. 1888 S. 91 f. Rohde Psyche 109, 3.

[7]) Athen. Mitt. 1888 S. 96.

[8]) Wochenschr. f. klass. Phil. VI 1889 S. 532.

[9]) Szanto Athen. Mitt. XVI 244 ff.

[10]) Paus. IX 25, 4. X 33, 11.

[11]) Paus. II 25, 1.

[12]) *Z* 62 cf. 303 beweist nicht ihr Vorhandensein. Stengel Wochenschr. f. klass. Phil. 1884 S. 1574 ff. Dazu *Δ* 130 und *ε* 449. Jetzt besonders Reichel Vorhellen. Götterkulte Wien 1897 S. 54 f. Ed. Meyer Gesch. des Altt. II 430 Anm. Aber auch Overbeck Gesch. der griech. Plastik[4] 41 f. und Helbig Das homer. Epos[2] 422 ff.

oder sein wollten. Erst später mag dann eines von ihnen, sei es das älteste, oder eines von dem die Legende Wunderthaten zu berichten wusste, zum Kultbild erhoben und Gegenstand der Verehrung geworden sein, neben dem dann die andern immer noch weiter bestanden.[1]) Einige von jenen hatten sich erhalten, das Alter machte sie ehrwürdig, und obwohl gewiss unschön genug, bewahrte man sie wie eine Reliquie auf.[2]) Die meisten Götterbilder waren aus Marmor oder Bronze, nur wenige aus Elfenbein und Gold, das um einen Kern von Holz gelegt wurde. Die berühmtesten unter diesen waren die Kolossalstatuen des Zeus im Tempel zu Olympia und der Athena Parthenos auf der Burg zu Athen, beide von Pheidias. Kaum mehr den Namen von Götterbildern verdienen die sog. Hermen,[3]) Säulen mit einem Kopf darauf, vor denen sich oft auch ein kleiner Altar, auf dem unblutige Opfer dargebracht werden konnten, befand.[4]) Zu den Festen reinigte und schmückte man auch die Götterbilder. Bisweilen waren damit besondere Kultbeamte betraut,[5]) wie die Nachkommen des Pheidias mit der Sorge für das Zeusbild in Olympia.[6]) Für die Statue des Amphiaraos in Oropos beschliesst eine athenische Volksversammlung einmal einen goldenen Kranz anzuschaffen.[7])

Wie manche heiligen Bezirke und ἱερά, so waren auch viele Tempel nur bestimmten Personen oder zu bestimmten Zeiten zugänglich, während zu anderen der Zutritt jedem ohne weiteres frei stand.[8]) Als Gründe für die Einschränkung oder das Verbot des Besuchs werden oft Legenden angeführt,[9]) die eben auch nur erfunden waren, um den Brauch zu erklären. Einige Tempel durften nur von Männern, andere nur von Frauen betreten werden,[10]) für manche bestanden noch andere Vorschriften.[11]) In Athen war es Regel, dass die Tempel geöffnet waren; das ergiebt sich aus der Anordnung, sie zu bestimmten Zeiten zu schliessen.[12]) An andern Orten scheint man sie nur an Festtagen geöffnet zu haben. So bestimmt eine pergamenische Inschrift,[13]) dass die Priester am Tage des feierlichen Einzugs des Königs alle Tempel öffnen sollen.

11. Welchem Zweck dienten nun die Tempel? Wir müssen annehmen, dass sie mehr des Gottes als der Menschen wegen da waren. Ihm waren sie erbaut, sein Bild und seine Schätze fanden dort Unterkunft und Sicherheit, sie waren seine Wohnung und sein Eigentum. Aber der Gott war durch das Heim, das ihm der Mensch inmitten der eigenen Wohnstätten erbaute, näher gerückt, und gern sah er den Menschen als Gast in seinem Heiligtum, sei es dass er sich bittend oder Dankopfer spendend, sei es

---

[1]) So Reichel a. a. O. 73 f.

[2]) Paus. X 40, 3.

[3]) Thuk. VI 27.

[4]) Abbildungen bei Gerhard Akadem. Atlas, Berlin 1868 Taf. LXV, vgl. dazu Akad. Abh. II 569 f. S. die angehängte Taf. I Fig. 6a.

[5]) φαιδύνται, in Athen. Poll. VII 37. Paus. V 14, 5. Th. Schreiber Arch. Ztg. XLI 292 f.

[6]) Olympia V nr. 466.

[7]) CIGSept. I 4252. — Mehr bei Sittl Hdb. VI 808 ff. Bötticher Philol. XVII 18 ff. Martha Les sacerdoces Athén. Paris 1882 S. 45 ff.

[8]) Ephem. arch. III 93. Hermes XXI 91.

[9]) Plut. Quaest. Rom. 16; Quaest. gr. 40.

[10]) Herod. III 37; VI 135. Paus. II 35, 4; III 20, 4; VI 20, 4; VIII 47, 4; II 4, 7. Athen. VI 262 C.

[11]) Vgl. Schoemann Gr. A.[3] II 208 f.

[12]) Eustath. zu Il. Ω 526. Phot. u. μιαρὰ ἡμέρα.

[13]) VIII 1 nr. 246.

dass er sich zur Teilnahme an einer Festfeier nahte. Festfreude und Gottesdienst waren ja aufs engste verbunden, durchdrangen einander so ganz, dass die vornehmsten Kultstätten, die Tempel, auch immer der Mittelpunkt der zahlreichen Feste des lebensfrohen Volkes waren. Theater und Volksspeisung waren Gottesdienst, und *θυσία* heisst oft nur festlicher Schmaus.[1]) Fanden diese Feiern nun auch nicht im Innern eines Tempels statt, so betrat doch wohl jeder Festgenosse bei solchen Gelegenheiten den heiligen Raum, und der Tempel, den man eben besucht hatte, und in dessen Nähe und Anblick das Fest stattfand, gab dem Ganzen eine höhere und weihevollere Stimmung.

12. Aber noch eine andere Bedeutung hatten die Tempel: schon früh galten sie als die sichersten Orte zur Aufbewahrung der Staatsschätze wie des Vermögens einzelner.[2]) Brauchte der Staat Geld, so machte man bei den Göttern eine Anleihe, die bei besserem Stand der Finanzen zurückgezahlt wurde.[3]) So war der Staatsschatz des Athenischen Reiches seit 438 im Opisthodom des Parthenon aufbewahrt.[4]) Ebenda befand sich auch der Schatz der Göttin, in den ausser vielen Weihgeschenken und Stiftungen von Privatpersonen der Zehnte aller Kriegsbeute, auch des eroberten Landes, und ein Sechzigstel der Tribute floss.[5]) Alljährlich wurde ein Inventar aufgenommen, und der Schatz den Nachfolgern in der Verwaltung übergeben, alle vier Jahre an den grossen Panathenaien Verzeichnisse des Vorhandenen auf Marmortafeln eingegraben. Diese uns zum Teil erhaltenen Inschriften[6]) geben uns einen Begriff von der Menge und Kostbarkeit der dort aufgehäuften goldenen und silbernen Wertgegenstände, Statuen, Kränze, Schalen, Lampen, Hals- und Armbänder, Ringe u. s. w.[7]) Nicht minder reich waren der olympische Zeustempel und der des Apollon auf Delos.[8]) Hier übergeben im Jahr 279 die Hieropoioi ihren Nachfolgern ausser dem ganz unvergleichlich wertvollern Inventar 18 648 Drachmen (14 654 Mark) in barem Silbergeld, und das Gesamtvermögen der dortigen Tempel hat man auf 5 501 948 Drachmen (4 346 540 Mark) berechnet.[9]) Auch der Artemistempel zu Ephesos besass sehr kostbare Weihgeschenke,[10]) und aus inschriftlich erhaltenen Rechenschaftsberichten[11]) ersehen wir, dass auch hier grosse Summen von ihren Eigentümern de-

[1]) Z. B. Herod. VIII 99. Philoch. bei Athen. VI 245 C. cf. Paus. VII 22, 8.

[2]) Swoboda Über griech. Schatzverwaltung, Wien. Stud. X (1888) S. 278 ff. u. XI 65 ff.

[3]) CIA I 273. Thuk. II 13. Bötticher Philol. XVIII 50 ff.

[4]) Boeckh Staatshaush.[3] I 195 ff.; Fränkel ebenda II Anm. 268; Busolt Hdb. IV 216; Schoemann Gr. A. I 444; Kirchhoff Zur Geschichte des Athen. Staatsschatzes im 5. Jahrh. Abh. d. Berl. Akad. 1876.

[5]) CIA I 32, 226—272; Kirchhoff a. a. O. 32 ff.; v. Wilamowitz Kydathen 28 ff.; Gilbert Gr. Staatsaltt. I 236; s. aber auch Dörpfeld Athen. Mitt. 1887 S. 203 ff. und Lolling Hdb. IX 344 ff.

[6]) Namentlich der Jahre 434—403. S. auch H. Lehner Athen. Schatzverzeichn. des 4. Jahrh. Strassburger Diss. 1890.

[7]) Newton Gr. Inschr. übers. v. Imelmann 16 f. Boeckh Staatsh.[3] II 134 ff. Thuk. II 13.

[8]) v. Wilamowitz Kydathen 29. A. Mommsen Bursian's Jahresbericht 1886 S. 349 ff.

[9]) Homolle Bull. de corr. XV 122 ff.

[10]) Wood Ephesos Inscr. from the Theatre no. 1.

[11]) Lebas-Waddington Inscr. de l'Asie Min. III 56 n. 136a; Büchsenschütz Besitz und Erwerb im klass. Altt. 508 ff.

poniert waren und ebenso gewissenhaft wie der dem Tempel selbst gehörende Schatz verwaltet wurden. Wie zahlreich die Kostbarkeiten aber auch in Heiligtümern nicht allerersten Ranges waren, hat uns kürzlich u. a. das Verzeichnis der Schätze des Amphiareions in Oropos gelehrt.[1]) Auch die öffentlichen Urkunden und Friedensverträge bewahrte man auf Marmortafeln gegraben in den Tempeln auf.[2]) Vielleicht haben einige Tempel auch Prägstätten besessen und Münzen geschlagen.[3])

13. Aber nicht bloss Geld und Gut gewährten Tempel die grösste Sicherheit, auch Menschen, die ihre Zuflucht dahin nahmen, fanden hier Schutz. Eigentlich war jeder Tempel und jedes *ἱερόν* ein *ἄσυλον*, d. h. unverletzlich,[4]) und selbst einen Verbrecher ohne weiteres von einem Altar oder einem Götterbilde, zu dem er sich vor seinen Verfolgern geflüchtet hatte, wegzureissen, galt wenigstens unter Umständen für Frevel, ganz besonders aber forderte es die Rache der Götter heraus, wenn man sich an den ihnen heiligen Stätten an einem Uuschuldigen vergriff;[5]) hatten sie ihn an ihrem Altar aufgenommen, so waren sie zur Rache geradezu verpflichtet.[6]) Doch boten nicht alle Heiligtümer gleiche Sicherheit,[7]) unbedingte nur die verhältnismässig nicht zahlreichen Freistätten, welche vorzugsweise den Namen Asyle führten und die als solche dann allgemein anerkannt waren.[8]) Arkadien besass deren zwei: das Heiligtum der Athena Alea zu Tegea und das des Lykaios bei Megalopolis. In jenem fand König Pausanias, der wegen seines schimpflichen Vertrages nach der Schlacht bei Haliartos verurteilt worden war, Schutz bis zu seinem Lebensende,[9]) in diesem lebte König Pleistoanax neunzehn Jahre, bis er endlich begnadigt wurde.[10]) Auf Kalauria gab es ein Heiligtum des Poseidon, das das Asylrecht hatte,[11]) bekannt durch die Flucht und den Tod des Demosthenes, in Phleius eines der Ganymede,[12]) in Akraiphia in Boiotien eines des Apollon Ptoios[13]) und in der hellenistischen Zeit war namentlich auch Samothrake mit seinem Kabirenheiligtum als Asyl berühmt.[14]) In Euripides Ion 1315 wird geklagt, dass diese Asyle Gerechten und Unge-

[1]) CIGSept. I add. 3498 u. Keil Herm. XXV 616 ff. Vgl. IGSept. I 303.

[2]) Isokr. IV 180 p. 78. Arist. Ath. Pol. 44. IGIns. II 173. Das Testament einer Frau, die bei Lebzeiten dem Heiligtum Geld vermacht hat, im Tempel deponiert: Att. Inschr. Sitzgsber. der Berl. Akad. 1897 S. 673.

[3]) Vgl. E. Curtius Über den relig. Charakter der griech. Münzen. Monatsber. d. Berl. Akad. 1869; Numismatic Chronicle 1870 S. 91; Lenormant La Monnaie dans l'Antiquité II 82.

[4]) Aisch. Hik. 190.

[5]) Xen. Hell. IV 4, 3. Thuk. III 81. Herod. VI 91. Vgl. L. Schmidt Ethik II 20.

[6]) Reichel Vorhellen. Götterkulte 46 ff.

[7]) In Athen flüchteten sich verfolgte Sklaven in das Theseion; ausserdem scheint nur das Heiligtum der Eumeniden in dieser Beziehung Bedeutung gehabt zu haben. Köhler Herm. VI 102 f. Schoemann-Meier Att. Prozess² 626, wo auch die Belege. Über andere Sklavenasyle Gilbert Griech. Staatsaltert. Leipzig 1881 u. 1885. II 288.

[8]) Vgl. Schoemann Gr. A.³ II 210 ff.; Förster De asylis Graecorum, Breslau 1847; Jaenisch De Graec. asyl., Göttingen 1868 und besonders Barth De asylis Graecorum, Strassburger Diss. 1888, wo die Asyle am übersichtlichsten nach Landschaften geordnet sind. Daremberg-Saglio Dict. u. *ἀσυλία* I 505 ff.; Bötticher Tekt. IV 23. Bull. de corr. XI 334 f.

[9]) Xen. Hell. III 5, 25. Plut. Lys. 28. Paus. III 5, 6 f.

[10]) Thuk. V 16.

[11]) Strab. VIII 374.

[12]) Paus. II 13. 3.

[13]) IGSept. I add. 4135.

[14]) Plut. Pomp. 24. Livius XLV 5. Vgl. Arch. Unt. auf Sam. II 110 f.

rechten in gleicher Weise zu gute kämen, und in Asien gab es zur Zeit des Tiberius so viele, dass ihre Menge bedenklich wurde.[1] Im eigentlichen Griechenland hat sich ein wirklicher Übelstand wohl nie geltend gemacht, konnte doch auch der, dem es gelungen war, ein Asyl zu erreichen, nur so lange dort verweilen, wie seine Mittel ihm den Aufenthalt gestatteten. Alle anderen Heiligtümer aber gewährten vollends nur auf kürzeste Zeit Schutz. Schon ihre Kleinheit machte längeren Aufenthalt unmöglich. Alexander d. Gr. hatte den Asylraum des neuen Artemisions in Ephesos auf ein Stadion im Umkreis erweitert,[2] und das war gewiss schon eine ausnahmsweise Grösse. In vielen Fällen wird nur der Tempel selbst Zuflucht geboten haben, in andern war ein kleiner Bezirk darum durch Stelen oder Steine bezeichnet und abgegrenzt.[3] Nötigenfalls konnte man also die Flüchtlinge aushungern, wie dies mit dem des Landesverrats beschuldigten Pausanias geschah,[4] und auch sonst fand man wohl Mittel, sie zum Verlassen des Altars oder Tempels zu nötigen;[5] unter Umständen konnte man ihnen schon den Zugang unmöglich machen.[6] Verurteilte Verbrecher[7] aber oder überwundene Feinde anzutasten scheuten sich wohl nur besonders Gottesfürchtige.[8] Dass Agesilaos nach der Schlacht bei Koroneia eine Anzahl Besiegter, die im Heiligtum der Athena Itonia Schutz gesucht hatten, unverletzt entliess, fiel offenbar als etwas Ungewöhnliches auf,[9] und die Mysterieninschrift von Andania befiehlt den Priestern geradezu, Schutz suchende Sklaven, deren Beschwerde sie nicht begründet fänden, ihren Herren auszuliefern.[10] Wenn ganzen Stadtgebieten das Asylrecht verliehen wird, wie es seit der Mitte des 3. Jahrhunderts namentlich in Kleinasien üblich ward, so ist dies in erster Linie eine politische Massregel: man neutralisierte sie dadurch und schützte sie vor Angriffen und Eroberung. Die Städte selbst bewarben sich daher aufs eifrigste um dies Recht.[11]

2. Kultusbeamte.

a. Priester.

Bossler De gentibus et familiis Atticae sacerdotalibus, Darmstadt 1833. Kreuser Der Hellenen Priesterstaat, Mainz 1822. Heimbrod De Atheniensium sacerdotibus, Gleiwitz 1854. Adrian Die Priesterinnen der Griechen, Frankfurt 1821. Pauly's Realencyklop. u. sacerdos VI 639 ff. Martha Les sacerdoces Athéniens, Paris 1882. E. Curtius Das Priestertum bei den Hellenen, Altertum und Gegenwart, Berl. 1882 II S. 38 ff. Schoemann Gr. Altt.³ II 410 ff. Hermann Gottesdienstl. Alt.² §§ 33–36, cf. 10, 11. Lehmann Quaestiones sacerdotales. Part. prior, Königsberger Dissertation 1888. J. Töpffer Attische

[1]) Tac. Ann. IV 14; cf. III 60 f. Plut. De vit. aere al. III 3. Appian Bell. Mithr. 23; Bell. civ. V 4. Cic. in Verr. II 1, 33. Vgl. E. Curtius Ephesos, in Altert. u. Gegenw. 1882 II 121.

[2]) Strab. XIV 641.

[3]) CIGSept. I add. 4135.

[4]) Thuk. IV 134. Junghahn Agossühne als polit. Forderung, Progr. Luisenstädt. Gymn. Berl. 1890 S. 6 ff.

[5]) Vgl. Thuk. I 126.

[6]) Athen. Inschr. Bull. de corr. XIV 177 mit Foucarts Bem.

[7]) Vgl. Lyk. Leokr. 93. Eur. Frgm. 1049 Nauck.²

[8]) Die Spartaner sollen sich selbst an Verbrechern nicht vergriffen haben. Polyb. IV 35.

[9]) Xen. Hell. IV 3, 20. Ages. XI 1. Plut. Ages. 19; aber auch Aisch. Hik. 82 ff.

[10]) Dittenberger Syll. 388 Zl. 80 ff. Foucart Bull. de corr. XIV 179.

[11]) Usener Rhein. Mus. XXIX 38 f.; Bull. de corr. XI 334 ff.

Genealogie, Berlin 1889. E. Heller De Cariae Lydiaeque sacerdotibus, Fleckeisen Suppl. XVIII 216 ff.

14. Ein eigentlicher Priesterstand hat in Griechenland nie existiert. Viele Gründe machten dies unmöglich. Es gab keinen Religionsunterricht, keine Predigt, und man bedurfte nur in seltenen Fällen eines Vermittlers zwischen sich und der Gottheit. Das Haupt der Familie durfte zu Hause selber die Opfer vollziehen, die *θυσίαι πάτριοι* brachte der Vorstand des Geschlechts,[1]) für den Staat thaten es zum Teil die Magistrate,[2]) Reinigungen und Sühnungen durften von Laien vorgenommen werden,[3]) ja diese konnten selbst die Mantik erlernen.[4]) Eine Vorbildung und Erziehung für das priesterliche Amt gab es nicht.[5]) Wer aber Priester geworden war, war Diener eines bestimmten Heiligtums; es gab nicht Priester schlechthin, sondern Priester des Poseidon, Erechtheus, Apollon Patroos u. s. w.[6]) Ein engeres Aneinanderschliessen der Priester verschiedener Tempel fand nicht statt, eher war man wohl auf das grössere Ansehn und die reicheren Einkünfte des andern eifersüchtig, ein Standesgefühl konnte sich nicht bilden. Dazu kam, dass sehr viele Priester nur kurze Zeit amtierten, und selbst unter denen, in deren Familie ein Priestertum erblich war, viele neben ihren priesterlichen noch andere Stellungen im Staate bekleideten, oft so hohe und sie so in Anspruch nehmende, dass das priesterliche Amt, das ihre volle Thätigkeit ohnehin nur bei Festen erforderte, neben diesen sehr in den Hintergrund getreten sein muss.[7]) Es unterschied sich also das politische und private Leben der Kultbeamten in keiner Weise von dem ihrer Mitbürger.[8])

15. In homerischer Zeit spielen die Priester, wenn sie auch hohes Ansehen geniessen, noch keine bedeutende Rolle. Die Bezeichnungen *ἱερεύς* und *ἀρητήρ* zeigen, dass sie dem Gotte, dessen Heiligtum sie vorstehen,[9]) Opfertiere zu schlachten haben[10]) und Gebete su sprechen, im Auftrage der Stadt oder einzelner. Aber man bedient sich ihrer selten. Gewöhnlich werden die Opfer von den Fürsten vollzogen, ohne ihre Mitwirkung werden Eide geschworen und Verträge geschlossen, manche Verrichtungen, die ihnen später obliegen, von den Herolden besorgt. Bedürfte das Heiligtum nicht jemandes, der es hütete und in Ordnung hielt, so könnte man ihrer entraten. Das wird später freilich anders, aber die Pflege des Kultus liegt doch niemals ausschliesslich in ihrer Hand. Wie der *βασιλεύς* Homers, so sind in Sparta die Könige, ist in Athen der Archon Basileus in gewissem Sinne der höchste priesterliche

---

[1]) Es gab sogar eigene Priester des Geschlechtskultus. Vgl. Dittenberger Herm. XX 7 f., 22 A. 2; Töpffer Att. Geneal. 22.

[2]) Poll. VIII 91. Plut. Arist. 21. Paus. V 4, 2; 13, 2. Martha a. a. O. 7 f.

[3]) Herod. I 35. Vgl. Lobeck Agl. 669.

[4]) Xen. Kyrup. I 6, 2; Anab. V 6, 29.

[5]) „Zum Priester ist jedermann gut genug", sagt Isokrates II 6, Worte, in denen „Geringschätzung des Priesteramts übrigens nicht liegt, sondern nur die Überzeugung, dass seine Funktionen ihrer Natur nach keine besondere Befähigung verlangen." Dittenberger Herm. XX 1 Anm.

[6]) Chantepie de la Saussaye Relgesch. II 125; Rohde Relig. der Griechen 16.

[7]) S. Dittenberger a. a. O. 34 u. 39.

[8]) Töpffer Att. Geneal. 160.

[9]) Vgl. Il. Z 89. 298.

[10]) Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1885 S. 102 f.

Beamte,[1]) der namentlich auch die geistliche Jurisdiktion übte.[2]) Er hatte alle Klagen auf Kult- und Religionsfrevel (ἀσέβεια), wegen strittiger Priestertümer und die Streitigkeiten unter den Geschlechtern oder den Priesterkollegien wegen zuständiger Privilegien zu entscheiden,[3]) erteilte auch bei den Verpachtungen der Tempeldomänen den Zuschlag.[4]) Überhaupt wird der Kultus von Staatsbeamten beaufsichtigt;[5]) der Archon Eponymos hatte Feste zu leiten,[6]) der Polemarch der Artemis und dem Enyalios ihre Opfer darzubringen und die Totenfeier für Harmodios und Aristogeiton auszurichten.[7]) Auch die Strategen brachten Opfer,[8]) und vor allem die Prytanen für das Wohl des Staats,[9]) ihr ἐπιστάτης hatte die Schlüssel der Heiligtümer, in denen die öffentlichen Gelder und Urkunden lagen, in Verwahrung,[10]) und auch sonst haben sie je nach ihrer Stellung in den verschiedenen Ländern mehr oder weniger mit dem Staatskultus zu thun;[11]) für ihre Gemeinden opferten auch die Demarchen.[12]) Ausserdem liegt es in der Natur des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, wenn man so sagen darf, und es liegen zahlreiche inschriftliche Zeugnisse dafür vor, dass auch das Ritual und die Opferordnung für die Tempel nicht von den Priestern, sondern von den Staaten, d. h. also von der Volksversammlung festgesetzt und geregelt wurde,[13]) und ebenso andere wichtige Bestimmungen, die den Gottesdienst betrafen, ihrer Entscheidung vorbehalten blieben.[14]) Gewiss werden die Priester bei der Abfassung dieser Dekrete mitgewirkt haben, werden Vorschläge gemacht und Ratschläge erteilt haben, aber gesetzliche Bestimmungen konnten sie nicht erlassen. Ihre Pflicht war es, die Ausführung zu überwachen und Übertretungen zu strafen, kleinere selbständig und aus eigener Machtvollkommenheit, in schwereren Fällen Anzeige bei den zuständigen Behörden zu machen.[15]) So beschränkte sich der Dienst des Priesters auf die Sorge für das Heiligtum, dem er unter Aufsicht des Staates vorstand.

16. Ursprünglich war der Priester wohl der einzige Beamte des Heiligtums. Verrichtungen wie das Reinigen und Schmücken des Tempels,[16]) Holz-, Wasserholen u. a. wird er durch Sklaven, die ihm persönlich gehörten, haben ausführen lassen, das geringe Tempelvermögen selber verwaltet haben.[17]) Aber auch später, wo zu manchen Tempeln ein ganzes Heer von Bediensteten gehörte, stehen an der Spitze stets die Priester (ἱερεῖς) oder die Priesterinnen (ἱέρειαι). Allerdings waren sie niemals die Vorgesetzten aller für den Tempel angestellten Beamten, da die Obliegen-

---

[1]) Vgl. Aristot. Pol. III 14 p 1285a. Ath. Pol. 3 und 57.

[2]) Vgl. Busolt Hdb.[2] IV 230 f.

[3]) Aristot. Ath. Pol. 57.

[4]) Aristot. Ath Pol. 47. CIA IV S. 66. Bull. de corr. XIII 424. Mehr bei Busolt Hdb.[2] IV 1, 230.

[5]) Vgl. Aristot. Ath. Pol. 30.

[6]) Aristot. Ath. Pol. 56.

[7]) Aristot. Ath Pol 58. Demosth XXI 9 ff. p. 517. Schoemann a. a. O. II 414; Gilbert Gr. Staatsaltt. I 241 f.

[8]) CIA II 302, 471a. b, gemeinschaftlich mit Priestern CIG 3595.

[9]) CIA 390, 392 u. s. w.

[10]) Aristot. Ath. Pol. 44.

[11]) Schoemann a. a. O. 415.

[12]) v Prott Fasti gr. 1895 S. 48 B. 1 f. 23.

[13]) Dittenberger Syll. 373. CIA II 477b. Thuk. IV 98. Vgl Newton Die griech. Inschriften, übers. von Imelmann 52 u. 70.

[14]) Aristot. Ath Pol. 43. Dittenberger Syll. 388 und die Bemerkungen Sauppes Ind. lect. Göttingen 1880/81 S. 8 f.

[15]) Vgl. die Inschr. v. Oropos Herm. XXI 91 Zl. 9 ff.

[16]) Dittenberger Syll. 369.

[17]) Vgl. Swoboda Wien. Stud. XI 80.

heiten der einzelnen zu verschieden waren, aber eine besondere Stellung verlieh ihnen schon das Verhältnis, in dem sie allein zu der Gottheit standen. Der Priester kannte das Ritual seines Tempels und hatte darüber zu wachen, er verrichtete oder beaufsichtigte die Opfer, die dort gebracht wurden;[1]) denn dass im Heiligtum ein Besucher auch in Abwesenheit des Priesters opfern durfte, war gewiss nur unter ganz ausnahmsweisen Verhältnissen gestattet;[2]) er lieferte die zum Opfer erforderlichen Zuthaten,[3]) hatte den ganzen heiligen Bezirk vor Entweihung und Verunreinigung zu wahren, an vielen Orten die Kostbarkeiten und Weihgeschenke (*ἀργυρώματα καὶ ἀναθήματα*) zu hüten,[4]) und falls etwas beschädigt war und der Erneuerung bedurfte, an zugehöriger Stelle die Anträge zu stellen,[5]) auch die Verpachtung von Fabriken, die zum Besitz des Tempels gehören, und die Aufsicht über ihre Benutzung finden wir ihm übertragen.[4]) Dann hatte er die Gebete und vorgeschriebenen öffentlichen Fürbitten zu verrichten, war dafür verantwortlich, dass jedes Opfer rechtzeitig und in gebührender Weise geschah,[6]) und erhielt in erster Linie Belohnung und Belobung dafür, wenn während seiner Amtsführung all dies ordnungsmässig ausgeführt und geleistet war,[7]) er spricht den Fluch aus gegen Frevler,[8]) bestraft jeden, der etwas vom Eigentum des Gottes entwendet,[9]) und schützt den, der sich zu seinem Tempel geflüchtet.[10]) Auch die Freilassung von Sklaven wird oft, wenn nicht in der Regel, durch Priester vermittelt. Aus Delphoi besitzen wir mehrere hundert solcher Urkunden. Der Sklave bringt eine Summe, die er sich oft selbst erspart hat, ins Heiligtum und bittet den Gott, ihn loszukaufen. Dann wird er von dem Besitzer dem Namen nach an den Tempel verkauft, doch unter der Bedingung, dass er sofort oder nach Ablauf einer bestimmten Zeit oder nach dem Tode des Herrn frei werde. Der Vertrag wird durch Zeugen beglaubigt und die Ausführung durch Bürgen gesichert.[11])

17. Wenn diese Pflichten und Rechte dem Priester durch das Gesetz übertragen waren, so ergaben sich andere aus der Ausübung seines Amtes. Die Priester hatten allein Zutritt zu dem Allerheiligsten, sie allein waren im stande, aus den Opfern und aus Zeichen den Willen der Götter zu erkennen und in die Zukunft zu schauen, sie waren die natürlichen Interpreten der Gottheit. Denn eigentliche *μάντεις* wurden nur ausnahmsweise befragt[12]) und dann gewiss sehr selten ohne Hinzuziehung von Priestern,

---

[1]) Plat. Leg. 909 D. Bull. de corr. XIII 281 f. Vgl. CIA II 610.

[2]) S. die Inschr. von Oropos Herm XXI 92 Zl. 27 f. Vgl. auch Dittenberger Syll. 376, 8 und 323.

[3]) Paton u. Hicks Inscr. of Cos S. 86 nr. 36b.

[4]) Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 40.

[5]) CIA II 403 f. Martha im Bull. de corr. II 419.

[6]) Dittenberger Syll. 372, 9.

[7]) CIA II 373b, 374, 567b. Foucart Bull. de corr. II 96.

[8]) [Lys.] VI 51 p. 107.

[9]) CIA II 841. Inschr. aus Mantineia Bull. de corr. XVI 580 ff.

[10]) Dittenberger Syll. 388 Zl. 80 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 211.

[11]) Foucart Mém. sur l'affranchissement des esclaves, Paris 1866. Arch. di miss. scientif. Ser. II tom. III 375 ff. E. Curtius De manumiss. sacra Graec. in Anecd. Delph. Berl. 1843. Bull. de corr. XVII 352 ff. Baunack Griech. Dialektinschr. II 5 (1896) S. 447 ff. Newton Die griech. Inschr. übers. v. Imelmann 61 ff. und über die Formen der Freilassung namentlich Weil Ath. Mitt. IV 25 ff.

[12]) Wie wenig zwischen *μάντεις* und *ἱερεῖς* unterschieden wird, darüber s. Il. *A*

noch seltener aber wird ein Laie so viel von der Mantik verstanden haben, dass er sich auch ohne Priester, seiner eigenen Einsicht vertrauend, die Zeichen und Absichten der Himmlischen zu deuten und zu erkennen vermass. Freilich begegnen wir häufig Misstrauen und Unglauben gegen den guten Willen und gegen das Können auch der Priester,[1] aber all das beeinträchtigte den Glauben an sie im allgemeinen wohl kaum und hinderte gewiss nur wenige, sich ihrer zu bedienen.

18. Die Zahl der an den einzelnen Tempeln angestellten Priester war sehr ungleich;[2] an den meisten gab es gewiss nur einen,[3] und wohl an keinem wurde die Zeit und Kraft dieses einen so voll in Anspruch genommen, dass er nicht neben seinem Ehrenamte noch einer bürgerlichen Beschäftigung hätte nachgehen können.[4] Auch hatten bisweilen zwei nahe bei einander liegende Tempel derselben Gottheit nur einen Priester;[5] so die beiden Tempel des Dionysos in Athen, wie die Theatersitze bezeugen.[6] In der nachrepublikanischen Zeit kam es auch vor, dass dieselbe Person mehrere Priesterämter auch an Heiligtümern verschiedener Gottheiten zu gleicher Zeit verwaltete.[7] So bestimmt eine karische Inschrift aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.,[8] dass einem Priester der Hekate ausserdem das Priestertum des Helios und der Rhodos übertragen werde.[9] Dass jemand nach einander mehreren vorstand, war natürlich immer erlaubt.[10]

In vielen Heiligtümern bekleidete eine Frau das Priestertum,[11] an andern gab es Priester und Priesterinnen nebeneinander.[12] Nicht selten wurde das Priestertum eines Gottes von einer Frau[13] und umgekehrt einer Göttin von einem Manne verwaltet.[14]

19. Auch das Alter, in dem die Priester standen, war ganz verschieden. Wir finden Mädchen[15] und Knaben,[16] die einem Priestertum vorstehen, bis sie mannbar werden, daneben ganz alte Priester und Priesterinnen.[17] Ein Dekret aus Kos[18] verlangt, dass die Käuferin des Priestertums nicht jünger sei als zehn Jahre, ein anderes, dass der Käufer nicht weniger als vierzehn Jahre zähle.[19] Ein Priester des Zeus Panamaros war sechzehn Jahre alt.[20] Platon[21] hält ein Alter von sechzig Jahren für den Priester am geeignetsten; im allgemeinen wird jedoch das Mannesalter die Regel gewesen

---

62, Ω 221. Plat. Polit. 290 C, Symp. 202 E. Der Priester war gewiss in unzähligen Fällen zugleich der *μάντις*.

[1]) Xen. Kyrup. I 6, 2. Eur. Iph. Aul. 961. Plato Rep. II 364b. Plut. Lyk. 9.

[2]) Aristot. Pol. VI (VII) 8 p. 1322.

[3]) Vgl. Diod. I 73.

[4]) S. v. Wilamowitz Herm. XXI 93.

[5]) Vgl. Köhler Athen. Mitt. II 255.

[6]) CIA III 261 ff. Vgl. Conze Archäol. Untersuch. auf Samothrake II 26, Dittenberger Ind. schol. Hal. aest. 1887, De sacris Rhod. II S. IV. Dörpfeld Athen. Mitt. 1887 S. 195.

[7]) CIG 1446, 2720, 2820. Bull. de corr. XII 84 u. 88 nr. 11 Zl. 6 f. Dittenberger Syll. 376 Zl. 4. E. Heller a. a. O. 222 f.

[8]) Bull. de corr. XIV 365 nr. 4.

[9]) S. ferner Ephem. arch. 1892 S. 20 nr. 2 S. 23 Zl. 6 ff.

[10]) CIG 2270 u. a.

[11]) Z 300. Dittenberger Syll. 371. Paus. VII 25, 13.

[12]) Paus. VIII 13, 1. CIA. II 610.

[13]) Z. B. Paus. II 33, 3. IX 27, 5. Namentlich im Dionysosdienst, v. Wilamowitz Eur. Her. I 59.

[14]) Z. B. Paus. VIII 47, 3. Ephem. arch. N. F. 1, 1862 n. 96.

[15]) Z. B. Paus. II 33, 2. VII 26, 3.

[16]) Z. B. Paus. VIII 47, 2. X 34, 4.

[17]) Paus. VI 20, 2. Plut. Num. 9.

[18]) Paton u. Hicks S. 47.

[19]) Paton u. Hicks nr. 30 S. 53.

[20]) Bull. de corr. XV 170.

[21]) Leg. VI 759 D.

sein.[1]) Standen Kinder[2]) oder hochbetagte Personen, wie letzteres bei den lebenslänglich verwalteten Priestertümern sicherlich oft der Fall gewesen ist, einem Heiligtum vor, so werden ihnen jedenfalls zur Anleitung und Unterstützung bei ihren amtlichen Verrichtungen, deren selbständiger Ausführung sie noch nicht oder nicht mehr gewachsen sein konnten, andere Beamte beigegeben gewesen sein.

20. Manchen Priestern oder Priesterinnen war Keuschheit geboten entweder lebenslänglich[3]) oder für die Dauer ihres Amtes[4]) oder endlich nur eine gewisse Zeit vor Ausübung priesterlicher Funktionen,[5]) andere waren verheiratet.[6]) Auch Enthaltung von gewissen Speisen wurde bisweilen von den Priestern verlangt. So durften die Priester des Poseidon in Megara[7]) und die Priesterin der Hera in Argos[8]) keine Fische, die Priesterin der Athena Polias in Athen keinen einheimischen frischen Käse geniessen.[9]) Mitunter erstrecken sich solche Vorschriften auf alle, die das Heiligtum betreten wollen, und es ist mit Sicherheit anzunehmen, dass die Priester, die sich ständig darin aufhielten, diesen Bestimmungen ebenfalls unterworfen waren. Eine Inschrift aus Lindos auf Rhodos[10]) ordnet an, dass jeder Besucher des Heiligtums sich an den drei vorhergehenden Tagen des Genusses von Linsen und Ziegenfleisch und einen Tag frischen Käses zu enthalten habe, eine andere aus Attika[11]) verbietet Knoblauch und Schweinefleisch. Auch die allgemein geltende Bestimmung, dass jeder nur im Zustande vollkommener Reinheit, auch des Körpers und der Kleidung, der Gottheit nahen dürfe, findet auf die Priester in erhöhtem Masse Anwendung.[12]) Pausanias[13]) berichtet, dass der Priester und die Priesterin der Artemis Hymnia in Orchomenos nicht in öffentlichen Bädern baden, ja das Haus eines Privatmannes nicht betreten durften, um sich nicht etwa zu verunreinigen, und dieselbe Bestimmung habe für die Priester der Artemis in Ephesos bestanden. Auch sonst mussten sie sich vor Verunreinigung mehr als jeder andere in Acht nehmen. Platon[14]) will so weit gehen, den Priestern die Teilnahme an einem Begräbnis zu untersagen, damit sie auch nicht in entfernte Berührung mit einer Leiche kämen.

21. Selbstverständlich war es, dass der Priester ein unbescholtener und angesehener Bürger,[15]) und ebenso, dass er frei von allen körperlichen Gebrechen (*ἀφελής* oder *ὁλόκληρος*[16]) sein musste.[17]) Verschnittene Priester

---

[1]) Vgl. die Inschr. bei Petersen und v. Luschan Reisen im sw. Kl.As. Wien 1889 II 45 n. 83.

[2]) Dittenberger Syll. 369.

[3]) Plut. Num. 9. Paus. IX 27, 6.

[4]) Plut. de Pyth. orac. 20. Journ. of Hell. Stud. VIII 381 f. nr. 12. 382 f. nr. 13.

[5]) Vgl. Demosth. XXII Ende. LIX 77 p. 1371.

[6]) *Α* 20, *Ζ* 299. Paus. IV 12, 4. Bull. de corr. XV 172.

[7]) Plut. Quaest. sympos. VIII 8, 4.

[8]) Ael. De nat. anim. IX 65.

[9]) Strab. IX 395. Athen. IX 375 C.

[10]) CIGIns. I 789.

[11]) Dittenberger Syll. 379.

[12]) Demosth. XXII Ende. CIA III 313. Pergam. Inschr. VIII 2 nr. 340 mit Fränkels Bem. Bötticher Tekt. IV 56 f.

[13]) VIII 13, 1.

[14]) Leg. XII 947 C.

[15]) Aristot. Pol. IV (VII) 9 p. 1329a. Paus. VII 27, 3.

[16]) Etymol. M. 176, 14. *ὑγιὴς καὶ ὁλ[ό]κλα[ρος]* Paton u. Hicks Inscr. of Cos S. 47.

[17]) Vgl. Plat. Leg. p. 759. Dittenberger Syll. 369. Athen. VII 300 A.

wurden nur in Kulten, die aus dem Orient herüber genommen waren, verlangt, und diese Stellen haben dann wohl auch nur Ausländer bekleidet.[1]) Besondere Schönheit war eine Empfehlung, bisweilen wohl Erfordernis.[2]) Aber auch die Gnade der Götter musste sichtbar über ihrem Diener walten. Wie nur die *παῖδες ἀμφιθαλεῖς*, Kinder, denen noch beide Eltern lebten, als Gehilfen bei heiligen Handlungen hinzugezogen wurden, so mussten in Messene Priester und Priesterinnen ihr Amt niederlegen, wenn ihnen ein Kind starb.[3]) So strenge Vorschriften bestanden natürlich nicht überall; aber einen offenbar vom Unglück Verfolgten wird man sicherlich nicht für geeignet gehalten haben, ein Priestertum zu bekleiden. So sehen wir also, dass, wenn auch keine besondere Begabung zur Bekleidung des Priesteramts gehörte, doch mancherlei Anforderungen an die Inhaber gestellt wurden, was dann natürlich nicht wenig dazu beitrug, ihr Ansehen zu erhöhen. Schon bei Homer heisst es von dem Priester des Idäischen Zeus, dass er wie ein Gott im Volke geehrt ward,[4]) und gleicherweise von dem des Skamandros,[5]) und Theano, die troische Priesterin der Athena, ist die Gemahlin eines der Vornehmsten[6]) und nach späterer[7]) Sage die Schwester der Königin.[8]) Dass Chryses ein Priester ist, macht den Übermut und die Beleidigung Agamemnons strafbarer, und als Odysseus die Stadt der Kikonen verwüstet, verschont er Familie und Eigentum des Priesters.[9]) In Halikarnass wird von der Bewerberin um das Priestertum der Artemis verlangt, dass sie eine beiderseitig aristokratische Abkunft im dritten Gliede nachweise,[10]) und ähnlicher Bestimmungen mag es viele gegeben haben.[11]) Äussere Auszeichnungen mancherlei Art verliehen der Stellung der Priester einen besonderen Glanz[12]) und machten das Amt auch den Höchstgestellten begehrenswert. Nach dem Tode des Polykrates fordert Maiandrios für den Verzicht auf die Tyrannis einen Teil der Schätze des Ermordeten und das erbliche Priestertum des Zeus Eleutherios.[13]) An manchen Orten Griechenlands wurden sogar die Jahre nach Priestern bezeichnet,[14]) in der Volksversammlung und bei allen öffentlichen Festen hatten sie Ehrenplätze,[15]) in Athen sassen sie bei den Schauspielen neben den höchsten Beamten, wie die Inschriften auf den Sesseln im Dionysostheater beweisen,[16]) und in Ephesos hatte der von einem Priesterkollegium

---

[1]) Srab. XIV 641. Schoemann a. a. O. II 427.

[2]) Vgl. Paus. VII 24, 3. IX 10, 4. *εὐάρτιος ἁγνός*: Inschr. aus Magnesia am Maiandros Kern Beitr. zur griech. Philos. u. Relig. Berl. 1895 S. 81 Zl. 24. Rev. de l'instruct. publ. en Belgique XXXIV 1891 S. 270.

[3]) Paus. IV 12, 4. Vgl. aber auch Schoemann Gr. A. II 430.

[4]) *Π* 604.

[5]) *E* 78. Vgl. auch *I* 575 f.

[6]) *Z* 299.

[7]) Vgl. *Π* 718.

[8]) Eur. Hek. 3. Verg. Aen. VII 320. Vgl. Apollod. III 12, 5.

[9]) *ι* 167 ff.

[10]) Dittenberger Syll. 371.

[11]) Poseidipp. bei Athen IX 377 B.

[12]) Vgl. z. B. Plut. Quaest. rom. 113.

[13]) Herod. III 142.

[14]) Thuk. II 2. CIG 3794, 5475, 5491. Lebas-Waddington III 1536, 1541 add. Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 18 Zl. 3 u. 39. nr. 249. In Kallatis ist der Priester des Apollon Agyieus Jahreseponym (Arch. epigr. Mitt. aus Oest. XI 33), ebenso in Tomoi der Apollonpriester (ebenda 42). Mehr Beispiele bei Doermer De Graecorum sacrificulis qui *ἱεροποιοί* dicuntur, Strassb. Diss. 1883 S. 36 u. 71.

[15]) CIG 101, 23.

[16]) CIA III 261 ff. S. auch CIA II 589 u. 325. II 550.

gewählte Megabyzos die höchste Gewalt.[1]) Auch Kränze wurden ihnen nach guter Amtsführung durch besondere Ehrendekrete verliehen,[2]) oder sie erhielten die Erlaubnis, bei allen öffentlichen Wettkämpfen bekränzt zu erscheinen.[3]) Die Priesterin der Athena Nikephoros in Pergamon wird nach dem Siege Eumenes' II über die Galater für ihre Gottwohlgefälligkeit und ihre wirksamen Gebete durch einen goldenen Kranz und eine Statue aus Erz geehrt,[4]) und in Anaphe beschliesst Senat und Volksversammlung ein gemaltes Porträt des Serapispriesters im Tempel aufzuhängen.[5]) Für Versäumnis ihrer Pflicht konnten sie sich natürlich auch Strafen zuziehn. In Pergamon hat ein Priester die Fabriken des Tempels, falls der Pächter sie ruinierte, auf seine Kosten in stand zu setzen,[6]) und eine tegeatische Inschrift droht ausser der Geldstrafe noch mit Verfluchung.[7])

22. Die Einkünfte der Priester[8]) waren sehr ungleich. Bei grossen und besuchten Heiligtümern müssen sie recht bedeutend gewesen sein. Eine erythräische Inschrift[9]) führt eine ganze Reihe dort käuflicher Priestertümer auf. Der höchste Preis für das des Hermes Agoraios beträgt 4610 Drachmen, der niedrigste für das der Ge nur 10. Nehmen wir nun selbst an, dass diese Priestertümer auf Lebenszeit gekauft wurden, was sehr unwahrscheinlich ist,[10]) so ist ein Preis von weit mehr als 4000 Drachmen für ein solches Amt in einem doch ziemlich unbedeutenden Gemeinwesen immer ein recht erheblicher. Mehrere andere Priestertümer in demselben Ort werden mit über 1000 Drachmen bezahlt. Denkbar wäre ja nun allerdings, dass es den Käufern weniger auf den Gewinn als auf die Ehre ankam, aber Verluste werden sie in der Regel doch auch nicht haben erleiden wollen, und der geringe Preis vieler Priestertümer[11]) zeigt auch wieder, dass die Ehre, ein solches Amt zu bekleiden, wenigstens nicht unter allen Umständen eifrig gesucht wurde. Merkwürdig ist eine Inschrift vom Tempel des Zeus Panamaros in Stratonikeia:[12]) „Weil wegen des unvorhergesehenen Brandes der Ölpflanzungen niemand das Priestertum hat übernehmen wollen" u. s. w.

Die Einkünfte setzen sich aus mancherlei Dingen zusammen, und die Bestimmungen darüber sind an den verschiedenen Orten verschieden. Sehr viele Priester hatten Amtswohnungen in dem heiligen Bezirke, wie schon bei Homer (ι 200) der Priester des Apollon in dem heiligen Haine des Gottes wohnt, und Iphigeneia in Tauris bei Euripides (I. T. 65 f.). Pausanias[13]) berichtet von einem Heiligtum in Elatea, wo alle Bediensteten des Tempels in dem τέμενος wohnten. Das ist aber gewiss kein vereinzelt dastehender Fall gewesen, sondern höchst wahrscheinlich die Regel;[14]) vermieten einige Tempel doch ihnen gehörige Häuser sogar an Privatleute,

[1]) Strab. XIV 641.
[2]) Z. B. CIA II 477b.
[3]) Inschr. aus Sinope im Bull. de corr. XIII 300.
[4]) Perg. Inschr. VIII 1 nr. 167 S. 104 f.
[5]) CIGIns. II 247.
[6]) VIII 1 nr. 40.
[7]) Bull. de corr. XIII 281.
[8]) Vgl. Martha a. a. O. 115 ff.
[9]) Dittenberger Syll. 370.
[10]) Dittenberger Syll. S. 356 Anm. 3. Bruchmann Philol. Anz. 1886 S. 439. Siehe aber auch Lehmann a. a. O. 50 ff. Heller Fleckeis. Suppl. XVIII 228 ff. Gaebler Erythrae Berl. 1892 S. 73.
[11]) S. die Zusammenstellung bei Herbrecht Dissertt. philol. Argent. sel. X 23 f.
[12]) Bull. de corr. XV 186.
[13]) X 34, 4.
[14]) Strab. XII 575.

um ihre Einkünfte zu mehren.[1]) Der Priester des Amphiaraos wohnt in der Stadt Oropos und ist nur verpflichtet, wenigstens jeden dritten Tag in dem seiner Obhut anvertrauten, von der Stadt entfernten Heiligtum anwesend zu sein, während dem νεωκόρος, wie es scheint, der ständige Aufenthalt daselbst vorgeschrieben war.[2]) In besuchten Heiligtümern, die nicht innerhalb der Stadt lagen, haben die Priester jedenfalls stets eine Amtswohnung gehabt; in Eleusis, wie es scheint, alle Kultbeamten.[3]) Die bedeutendsten Einkünfte der Priester bestanden in dem Anteil, den sie von den Opfertieren erhielten (ἱερώσυνα oder γέρη).[4]) Der Scholiast zu Aristoph. Vesp. 695 u. Plut. 1185[5]) sagt kurz, den Priestern kämen die Felle und die Schenkel der Opfertiere zu. Das ist nun zwar nicht ganz richtig, da in Sparta z. B. die Könige die Häute von allen bei Staatsopfern geschlachteten Tieren erhielten,[6]) und in Athen die Felle der an den grossen Festen geopferten Tiere für Rechnung der Staatskasse verkauft wurden,[7]) und auch sonst bestätigt sich die Angabe des Scholions nicht in vollem Umfange,[8]) aber gross genug war der Vorteil, den die Priester aus den ihnen bestimmten Opferanteilen zogen, bei allen einigermassen bedeutenden Tempeln ohne Zweifel. So soll nach der halikarnassischen Inschrift[9]) die Priesterin die Felle aller bei Staatsopfern geschlachteten Tiere erhalten, ausserdem ein Schinkenstück und mehrere andere Fleischteile von jedem Tier, von Privatopfern nur Fleisch; eine eben gefundene attische[10]) ordnet an, dass die Priesterin der Athena Nike die Schenkel und Felle τõν δεμοσίον erhalten solle, eine andere[11]) weist einer Priesterin Fleischstücke und einen Teil der Häute zu; in Kos[12]) soll einem Priester von jedem Opfertier ein Schenkel und die Haut, der Priesterin aber bei allen Privatopfern von kleineren Tieren ein Schinkenstück und von Rindern die Haut zufallen;[13]) ein pergamenisches Dekret[14]) spricht dem Priester die Felle und je einen Schenkel zu, eines aus Kasossos in Karien[15]) einen Rinderschenkel und von einem Widder, den er sich unter den zum Opfer bestimmten aussuchen dürfe, Schenkel und Fell. Auch Schulter,[16]) Schwanzstück (ὀσφύς),[17]) Zunge[18]) und Ohren werden ihnen zugewiesen.[19]) Doch beschränkten sich ihre Einkünfte keineswegs auf Teile des Opfertiers selbst.

1) Vgl. Böckh Staatsh.[3] I 375.

2) Inschr. Herm. XXI 91. Vgl. d. Inschr. v. Chios Athen. Mitt. 1888 (XIII) S. 166.

3) Ephem. arch. 1883 S. 109 A Zl. 17, 24, 65, 72 ff. α Zl. 90, β Zl. 80, γ Zl. 5.

4) γέρη bezeichnet nur Fleischteile, ἱερώσυνα begreift auch andere Emolumente mit ein, namentlich Geld. Stengel Herm. XXXI 640 f.

5) Dasselbe Suidas u. κωλακρέτης.

6) Herod. VI 57.

7) Böckh Staatsh.[3] II 108 f.

8) Die delische Rechnungsurkunde v. J. 250 bestimmt z. B., dass die Haut des an den Posideien geopferten Rindes und Schafes verkauft werde. Vgl. die pergam. Inschr. VIII 2, 255 Zl. 23 ff.

9) Dittenberger Syll. 371.

10) Ephem. arch. 1897 S. 176.

11) CIA II 631.

12) Paton u. Hicks 36b S. 86.

13) Paton u. Hicks nr. 38 S. 91, bei v. Prott Leg. sacr. S. 25 ff.

14) Altt. v. Perg. VIII 1 nr. 40.

15) Abh. der Wien. Akad. d. Wiss. 1894 S. 23.

16) Bull. de corr. XIII 300 aus Sinope.

17) Dittenberger Syll. 376. Inschr. aus Sinope a. a. O. Vgl. Poll. II 95, aber auch Etym. M. 691, 18.

18) Inschr. aus Sinope a. a. O.; aus Chios Athen. Mitt. XIII (1888) S. 166. Dittenberger Syll. 373.

19) Paton u. Hicks 38 S. 91 Zl. 62. Ephem. arch. 1888 S. 5 Zl. 6. Vgl. ferner die delische Rechnungsurkunde von 193 Zl. 16 f. u. Greek inscr. in the Brit. Mus. IV 1 nr. 40 Zl. 7 ff.

Der Kalender von Kos bestimmt z. B., dass der Priester, der dem Herakles das Rind opfert, drei Mass Gerste und drei Viertel Weizen, vier Schalen Honig, zwölf Schafkäse, eine Last dürres Reisig erhalten solle, ausserdem einen *ἰπνὸς καινός*, d. h. wohl einen Backofen zur Bereitung der Opferkuchen, der nachher sein Eigentum wird;[1]) in Mykonos bekommt ein Priester Mehl und Wein[2]) und in Athen[3]) Weizenmehl, Honig, Holz.[4]) In der Regel haben sie zu liefern, was zur Vollziehung des Opfers nötig ist, wie Wein, Gerste, Holz (*ἱερά*),[5]) und werden dafür durch Überweisung der Requisiten *in natura* oder durch Geld entschädigt;[6]) bei grösseren Opfern liefert der Staat oder die Gemeinde die Zuthaten, und zwar so reichlich, dass die Priester sicherlich einen Vorteil daraus ziehn,[7]) oder sie erhalten eine Remuneration aus dem Tempelschatz,[8]) und die Gebühren verbleiben ihnen, auch wenn in Stellvertretung ein anderer das Opfer vollzieht.[9]) Auch Backwerk, Früchte und andere Gaben, die man auf die Opfertische zu legen pflegte (*τραπεζώματα*)[10]) fielen ihnen zu. Die Priesterin der Pergäischen Artemis in Halikarnass bekommt für die allmonatliche Fürbitte von der Bürgerschaft eine Drachme und darf in dem Monat, in dem das öffentliche Opfer stattfindet, eine Kollekte halten, deren Ertrag ihr zufallen soll, wobei es ihr jedoch nicht gestattet ist, in die Häuser zu gehen.[11]) Aus einer attischen Inschrift der Kaiserzeit[12]) erfahren wir, dass ein Teil des Geldes, das in den Opferstock (*θησαυρός*) des Parthenon geworfen wird, der Athenapriesterin zufällt,[13]) und um die Mitte des 5. Jahrh. vor Chr. bezieht die Priesterin der Athena Nike ausser den anderen Emolumenten ein Gehalt von fünfzig Drachmen.[14]) Auch von den Einkünften aus den Tempelgütern haben viele Priester ohne Zweifel einen Anteil erhalten, sei es nun dass ihnen ein Teil der Pachtsumme zugestanden, sei es dass ihnen die Nutzniessung eines unverpachteten Gutes oder eines Anteils daran gewährt wurde.[15]) Wird doch, wie wir aus einer chalkedonischen Inschrift erfahren,[16]) einem Priester sogar ein Stück Land, das gar nicht einmal dem Tempel, sondern dem Staate gehört, bis auf weiteres zur Nutzniessung überlassen.[17]) In Pergamon bezieht ein Priester eine bestimmte Summe von dem Gewinn der dem Tempel gehörigen Fabriken,[18]) und es lässt sich annehmen, dass auch sonst die Priester von den Zinsen, die die oft sehr grossen Tempelvermögen brachten,[19]) einen Anteil erhalten haben. Und noch manche andere Vorteile flossen ihnen zu. So gehörten die Fische aus den Rheitoi bei

---

1) v. Prott Fasti gr. 28 f.

2) Dittenberger Syll. 373.

3) CIA II 631.

4) Mehr solcher Bestimmungen Bull. de corr. IV 434 f. Athen. Mitt. XVI 130. Stengel Quaest. sacrific. Progr. des Joachimsth. Gymnas. Berl. 1879 S. 15 ff. Martha a. a. O. S. 120 ff. Petersen u. v. Luschan Reisen im südwestl. Kleinas. Wien 1889 II 35 u. 55.

5) v. Prott a. a. O. Nr. VII und VIII. Vgl. Dittenberger Syll. 373, 18. Bull. de corr. XIII 300.

6) CIA II 610, 841b.

7) Stengel Berl. Phil. Wochenschr. 1896 S. 686.

8) Dittenberger Syll. 371 Zl. 33 ff.

9) Athen. Mitt. XIII 166 aus Chios.

10) Perg. Ins. VIII 2 nr. 251. CIA II 841b. Artemid. III 3. Vgl. Dion. Hal. II 23. CIA III 74. Polyb. XXXII 27, 7.

11) Dittenberger Syll. 371 Zl. 26 ff.

12) Herm. XXX 629.

13) Vgl. die pergam. Inschr. VIII 2 nr. 255 mit Fränkels Bem. S. 189 f.

14) Ephem. arch. 1897 S. 176.

15) Hom. hymn. in Apoll. 358.

16) Dittenberger Syll. 369.

17) Vgl. Lebas Ins. As. Min. 860.

18) VIII 1 nr. 40 Zl. 7 ff.

19) Boeckh Staatsh.³ I 522 f.

Eleusis ausschliesslich der Priesterschaft,[1]) und in Tegea stand dem Priester und dem Hierothytes das Recht zu, eine bestimmte Anzahl von Tieren auf der heiligen Trift zu weiden.[2]) Vorteil und Ehre zugleich war es, wenn Priester im Prytaneum gespeist wurden, wie dies namentlich auch für den Hierophanten und den Daduchen in Athen bezeugt ist,[3]) oder wenn ihnen ein Ehrenplatz bei den *δεῖπνα δημόσια* zuerkannt ward, wie dem Priester des Asklepios in Chalkedon.[4]) Einem Poseidonpriester in Pergamon wird Atelie und Proedrie bei allen Agonen verliehen,[5]) Atelie auch einem in Kasossos in Karien.[6]) Auch Befreiung von Leiturgien[7]) und vom Militärdienst[8]) wurde ihnen zuweilen gewährt. Wohlhabende und freigebige Priester erwarben sich Ehre und öffentliche Anerkennung dadurch, dass sie nicht nur alle ihre Pflichten voll erfüllten, sondern auch zur Feier der religiösen Feste aus ihrem Privatvermögen beisteuerten, damit sie desto glänzender begangen werden könnten, oder auf eigene Kosten Tempel oder Tempelgeräte wiederherstellen liessen.[9]) Später wurden die Priestertümer oft recht kostspielige Ämter, die an die Munificenz ihrer Inhaber hohe Anforderungen stellten, namentlich in Kleinasien.

23. Die Art der Besetzung der Priestertümer war verschieden.[10]) Einzelne waren in bestimmten Familien erblich.[11]) Solch ein Recht leitete sich in den meisten Fällen gewiss daher, dass ursprünglich eine Familie einen Privatkult gepflegt hatte, von dem andere ausgeschlossen waren,[12]) und dass dieser dann Staatskult wurde, die Verwaltung, d. h. also das Priestertum, aber den Nachkommen jener alten Familien überlassen wurde,[13]) oder dass ein Familienglied einen neuen Kult eingeführt hatte.[15]) Auch wenn jemand ein Heiligtum gebaut oder wiederhergestellt hatte, konnte er in der Weise dafür belohnt werden, dass das Priestertum seiner Familie zugesprochen wurde.[14]) Die Beispiele von solchem Forterben des Amtes in bestimmten Familien sind nicht selten.[15]) Am bekanntesten ist, dass der eleusinische Hierophant dem Geschlecht der Eumolpiden in Athen angehören musste, der Daduchos, der Keryx und der Altarpriester (*ὁ ἐπὶ βωμῷ*) dem Geschlecht der Keryken.[16]) Die Eteobutaden besassen das Priestertum der Athena Polias und des Poseidon-Erechtheus,[17]) die Thau-

---

[1]) Paus. I 38, 1.

[2]) Bull. de corr. XIII 281. Meister Verh. der kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig 1889 S. 71 ff.

[3]) CIG 184, 191.

[4]) Dittenberger Syll. 369. Vgl. Luk. Symp. I 9.

[5]) Perg. Inschr. VIII 2 nr. 251.

[6]) Abh. der Wien. Akad. 1894 S. 23.

[7]) Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 40.

[8]) So dem Priester des Poseidon Helikonios in Sinope, Bull. de corr. XIII 300.

[9]) CIA II 325, 374. CIG 3599. Dittenberger Syll. 356. Bull. de corr. XI 146 f., XII 85, XIII 414 f. Ephem. arch. 1887 S. 177 Zl. 17 ff.

[10]) Martha a. a. O. 24 ff. Lehmann Quaest. sacerdot. 1 ff.

[11]) Bossler a. a. O. W. Wachsmuth Hellen. Altertumskunde[2] II 620 ff.

[12]) Solche Familienkulte erwähnt z. B. Herod. V 66, cf. VI 56. [Lys.] VI 11 p. 104. Vgl. Petersen Der Hausgottesdienst der Griechen, und Lobeck Agl. 271 ff.

[13]) Herod. VII 153, wo die Nachkommen des Telines, des Vorfahren Gelons und Hierons, auf diese Weise für ihre Familie die erbliche Würde der Hierophantie erhalten. Vgl. Lübbert Melet. in Pind., Bonner Lektionskatal. 1886/87 S. V ff.

[14]) Lebas-Foucart Inscriptions, Péloponnèse 243. Vgl. auch CIG 459 u. Herod. III 142.

[15]) Aristot. Ath. Pol. 42.

[16]) Vgl. Dittenberger Herm. XX 1 ff. und Töpffer Att. Gen. unter den betr. Geschlechtern.

[17]) Etymol. M. 386. Preller-Robert Gr. Myth. I 207.

loniden das des Zeus Polieus,[1]) die Hesychiden hatten den Kult der Eumeniden zu beaufsichtigen,[2]) und so noch viele Familien.[3]) In welcher Weise die Erbfolge innerhalb der Familie geregelt war, wissen wir nicht genau, und es mag dies auch in den einzelnen Fällen verschieden gewesen sein;[4]) sicher ist, dass Linealsuccession nicht überall stattfand.[5]) So erbt ein Priestertum des Poseidon in Halikarnass, das einer Familie gehört, nach Generationen fort, so dass auf den Vater sämtliche Söhne folgen, dann sämtliche Enkel, die Söhne des ältesten Bruders zuerst, darnach die des zweiten und so fort,[6]) in einer anderen ebenfalls halikarnassischen Inschrift, in der es sich um Geschlechterkultus handelt,[7]) wird testamentarisch bestimmt, dass von den Descendenten immer der älteste aus dem Mannesstamm das Priestertum erhalte. Bisweilen wurde das Priestertum auch unter den Angehörigen des Geschlechtes verlost,[8]) oder der Älteste erhielt es.[9]) Dass wegen eines Vergehens des Priesters der Familie das Recht der Weitervererbung entzogen werden konnte, geht aus Plut. Quaest. graec. 38 hervor, doch war solch ein Fall gewiss selten genug.

24. Ein andrer Modus der Besetzung war die Wahl durchs Volk, die aber nicht sehr häufig gewesen zu sein scheint. Wenn es von Theano (*Z* 300) heisst: *τὴν γὰρ Τρῶες ἔθηκαν Ἀθηναίης ἱέρειαν*, so ist daraus einerseits nicht ein unbedingt sicherer Schluss auf gleiche Sitte bei den Griechen zu ziehen, andrerseits erfahren wir nicht (wie Schoemann a. a. O. II 425 hervorhebt), von wem die Einsetzung ausgegangen ist, und ob dabei ganz freie oder auf ein bestimmtes Geschlecht beschränkte Wahl stattgefunden hat. Jedenfalls werden später durch Volkswahl hervorgegangene Priester mehrfach erwähnt.[10]) Auch gleichzeitige Wahl eines Ersatzmannes, der im Fall des Todes oder der Unfähigkeit des ersten das Priestertum übernehmen soll, kommt vor.[11]) In monarchisch regierten Staaten finden wir auch Priester vom König eingesetzt.[12]) Endlich kann es geschehen, dass jemandem auf Befehl des Orakels[13]) oder auch infolge einer andern göttlichen Weisung[14]) ein Priestertum übertragen wird.

25. Am häufigsten erfolgte die Wahl der Priester durchs Los; dann konnte die Gottheit sich den würdigsten Diener selbst erlesen.[15]) Auch wenn keine Wahl geeigneter Männer, unter denen das Los entscheiden sollte, voranging,[16]) waren Untaugliche von der Bewerbung natürlich ausgeschlossen,[17]) und die Zahl der Kandidaten war wohl in der Regel von

---

[1]) Töpffer Att. Geneal. 149 ff.

[2]) Schol. Soph. Oid. Kol. 489; Polemon ed. Preller 91.

[3]) Beispiele ausser bei Bossler auch Schoemann a. a. O. II[3] 423, 424 Anm. 1 und am ausführlichsten Töpffer Att. Gen. unter d. betr. Geschlechtern. Pergam. Inschr. VIII 2 nr. 248 Zl. 32. nr. 251 Zl. 7 f.

[4]) Martha a. a. O. 35 ff. Dittenberger Herm. XX 22 ff. Boeckh Kl. Schriften IV 335.

[5]) Bull. de corr. XI 102 nr. 24.

[6]) Dittenberger Syll. 372. Im ganzen sind 27 Priester in dem Dekret verzeichnet.

[7]) Greek inscr. in the Brit. Mus. Part. IV Sect. 1 S. 69 nr. 896.

[8]) Plut. Dec. oratt. p. 843 f. Vgl. zu der Stelle aber auch Töpffer Att. Gen. 124 ff.

[9]) CIGIns. II 330 Zl. 29. CIA II 410.

[10]) Paus. VII 27, 1. CIG 2270 Zl. 18; vgl. 434. CIG 2347, 3067. Rev. Arch. XV 207. IGSept. I 113.

[11]) Bull. de corr. IX 6 nr. 2. Dittenberger Ind. lect. Halle Som. 1886 S. V.

[12]) Pergam. Inschr. VIII nr. 248.

[13]) Dittenberger Syll. 368.

[14]) Artemid. Oneir. V 1.

[15]) Plat. Leg. VI 759 C. CIA II 622, 567b. CIGIns. I 833. Athen. Mitt. XVI 53.

[16]) Vgl. Cicero in Verr. II 125.

[17]) Vgl. Aristot. Polit. IV (VII) 9 p. 1329a

vornherein beschränkt.[1]) Strittige Fälle entschied in Athen der Archon Basileus.[2])

26. Eine vierte Art der Besetzung der Priestertümer war die, dass die Stellen verkauft wurden. Dass dies in der Litteratur nur einmal[3]) erwähnt wird, ist ein Zufall; die Inschriften[4]) lehren, dass der Verkauf von Priestertümern gar nicht selten war.[5]) Der erythräische Stein[6]) zählt allein ungefähr vierzig Priestertümer auf, die dort zu verschiedenen Preisen, wie es scheint, auf eine bestimmte Anzahl von Jahren verkauft wurden, der halikarnassische[7]) giebt genau die Bedingungen an, unter denen das Amt verkauft werden soll, und schreibt der Priesterin Rechte und Pflichten vor. Dass der Käufer das Priestertum auch selber bekleidet, ist nicht notwendig, nur darf er es natürlich keiner ungeeigneten Persönlichkeit übertragen.[8]) In Erythrai[9]) war es dem Priester auch gestattet, das Priestertum, das er vom Staat gekauft hatte (πρᾶσις), weiter zu verkaufen (ἐπίπρασις). Erfolgt die Zahlung nicht sogleich oder nicht vollständig, so sind Bürgen zu stellen.[10]) Sehr zweifelhaft ist es, ob unter Umständen auch schon die Anwartschaft auf ein noch nicht erledigtes Priestertum verkauft worden ist;[11]) dagegen durfte der Inhaber das Amt seinem Sohn oder einem anderen Anverwandten schon bei Lebzeiten cedieren (διασύστασις).[12])

Die Dauer der Amtsführung war, wie sich schon aus dem Vorangehenden ergeben hat, in den meisten Fällen entweder lebenslänglich oder auf ein Jahr beschränkt.[13]) Ausnahmen kamen wohl nur vor, wenn das Hauptfest der Gottheit in längeren Zwischenräumen gefeiert wurde, und damit die Amtsperiode ablief. So fungiert die Priesterin der Athena Nikephoros in Pergamon zwei Jahre, von einem Nikephorienfest bis zum andern.[14]) Eine Wiederwahl derselben Person war aber nicht ausgeschlossen,[15]) ja die wiederholte Bekleidung desselben Priestertums durch ein und denselben scheint an manchen Orten wenigstens ziemlich häufig gewesen zu sein.[16]) — Die Einsetzung eines sein Amt auf Lebenszeit antretenden Priesters wurde festlich begangen,[17]) eine eigentliche Weihe scheint aber nicht stattgefunden zu haben.[18])

---

[1]) Vgl. Demosth. LVII 46 u. 47 p. 1313.

[2]) Aristot Ath. Pol. 57.

[3]) Dion. Hal. II 21.

[4]) Gesammelt und behandelt von Herbrecht Dissert. philol. Argent. sel. X 1 ff. Vgl. Dittenberger Syll. 371 praef. Lehmann a. a. O. Anthes Quaest. epigraph. 1885 S. 25 ff. E. Heller Fleckeis. Suppl. XVIII 225 ff. Ferner Inschrr. aus Kos Paton u. Hicks S. 47 ff., aus Karien Abh. der Wien. Akad. 1894 S. 23, aus Chios Athen. Mitt. XIII 166.

[5]) Freilich besitzen wir noch kein Beispiel aus Athen.

[6]) Dittenberger Syll. 370. Gaebler Erythrä 78 f.

[7]) Dittenberger Syll. 371.

[8]) Dittenberger Herm. XVI 169 ff.

[9]) Dittenberger Syll. 159 u. 370.

[10]) Vgl. Lehmann a. a. O. 47 ff.

[11]) Vgl. Bruchmann Philol. Anz. XVI (1886) S. 445 ff. und dagegen Lehmann a. a. O. 42 ff. und Heller Fleckeis. Suppl. XVIII 229.

[12]) Gaebler a. a. O. 71. Anders Dittenberger Syll. S. 536 A. 5 und Heller a. a. O. 231 f.

[13]) S. noch Bull. de corr. XIV 176 nr. 10. Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 40 Zl. 11 u. 21. Reisen im sw. Kleinas. Wien 1889 II nr. 83 f. Dittenberger Ind. lect. Halle S. 1887 S. V.

[14]) Pergam. VIII 1 n. 167 S. 105.

[15]) Bull. de corr. XV 169.

[16]) Bull. de corr. XI S. 17 n. 13b, S. 29 n. 42, S. 31 n. 44, XV S. 186.

[17]) Dittenberger Herm. XVI 175. Vgl. auch Athen. XII 549 F.

[18]) Vgl. die Pergam. Inschr. 248 Zl. 20 und Fränkels Bemerkungen VIII 1 S. 165. Schoemann Gr. Altt.[3] II 432. Dittenberger Syll. 369 S. 534 Anm. 15. Heller a. a. O.

27. Bisweilen führten die Priester besondere Titel. So werden in Megara Priester des Poseidon Hieromnemonen[1]) genannt, in Tarsos der des Herakles Stephanephoros,[2]) in Theben der des Apollon Daphnephoros,[3]) eine Priesterin der Aphrodite in Sikyon Lutrophoros.[4]) Auf epidaurischen Inschriften später Zeit werden häufig *πυρφόροι* genannt, vornehme Jahrespriester, die nach Ablauf ihres Amtes einer Gottheit einen Altar stiften.[5]) Namentlich den *στεφανηφόροι* begegnen wir häufig. In Magnesia sind sie die eponymen Beamten,[6]) in einer kyzikenischen Inschrift[7]) scheinen damit alle sakralen Beamten mit Einschluss der Priester bezeichnet zu werden, eine pergamenische[8]) erwähnt Stephanephoren der Zwölf Götter und des verstorbenen Königs Eumenes, in Gambreion ist ein Stephanephoros eponym,[9]) ebenso in Milet[10]) und in Iasos.[11]) Überhaupt sind in Asien die Titel besonders mannigfach.[12]) Ein Archiereus findet sich erst in späten Urkunden, namentlich in Kleinasien.[13]) Der Titel wird zuweilen dem Präsidenten eines Priesterkollegiums beigelegt, zuweilen führt ihn der Vorsteher eines an den betreffenden Orten bestehenden Kultes.[14]) Verhältnismässig selten kommen Archiereiai vor.[15])

28. Auch äusserlich unterschieden sich die Priester durch ihre Tracht von der Menge. Sie waren mit dem langen, ungegürteten Chiton bekleidet,[16]) der von Männern im gewöhnlichen Leben seit der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht mehr getragen wurde. In der Regel war dieser von weisser Farbe, bisweilen von purpurner,[17]) oder er hatte einen Purpursaum.[18]) Eine pergamenische Inschrift aus der Zeit Attalos' I[19]) bestimmt als die Tracht des Priesters eine weisse Chlamys und einen Kranz vom Ölbaum mit purpurner Schleife. Ein Purpurgewand ist auch die Amtstracht des Asklepiospriesters in Pergamon.[20]) Der Archon von Plataiai, ein Hoherpriester, trägt weisse Kleider, legt aber an dem Tage, wo er den in den Perserkriegen Gefallenen das grosse Totenopfer bringt, purpurne an,[21]) wie denn überhaupt die Purpurfarbe im Kult der Unterirdischen bevorzugt wurde,[22]) während den obern Göttern Weiss genehmer

---

223 f., 248. Lehmann Berl. Phil. Wochenschr. XII 85.

[1]) Plut. Quaest. symp. VIII 8, 4.

[2]) Athen. V 215 B. Vgl. Keil Schedae epigraph. 1855 S. 32.

[3]) Paus. IX 10, 4.

[4]) Mehr Beispiele bei Hermann G. A.[2] § 35 A. 2. Schoemann Gr. A.[3] II 421 ff. Doermer a. a. O. 36 u. 71 f. Chantepie de la Saussaye Relgesch. II 126.

[5]) Ephem. arch. 1894 S. 19 ff.

[6]) Kern Inschr. v. Magn. 8 ff.

[7]) Dittenberger Syll. 279, 22.

[8]) Pergam. VIII 1 n. 246 Zl. 27 f.

[9]) CIG 3562.

[10]) CIG 2852. Arch. Ztg. 1876 S. 128.

[11]) Lebas As. Min. 251 ff.

[12]) S. die Zusammenstellung von Heller Fleckeis. Suppl. XVIII 263 ff. u. S. 237.

[13]) CIG. 2184, 2421. Bull. de corr. 1887 S. 249, 299 f. u. s. w. Vgl. G. Hirschfeld Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. XXXV (1888) S. 876 f., 887 f. Marquardt Staatsverw. I[2] 1881 S. 504 ff. Mommsen Röm. Gesch. V 319. Monceau de communi Asiae prov. Paris 1885. Dittenberger Ind. lect. Halle 1889/90 S. IV f.

[14]) Vgl. Newton D. griech. Inschr. übers. v. Imelmann 60.

[15]) IG Sic. et It. 2454. IGSept. I 111.

[16]) Abbildungen bei Michaelis Parthenon Taf. XIV Fig. 34. v. Sybel Katalog der Skulpturen zu Athen 153, 2130. Michaelis in d. Festschrift für Overbeck Leipzig 1893 S. 181 f.

[17]) Strab. XIV 648. Vgl. Athen. V 211 B.

[18]) Athen. V 215 B.

[19]) Pergam. VIII 1 n. 40 S. 36 f.

[20]) Ael. Aristid. X p. 125, 4 f. Dind.

[21]) Plut. Aristid. 21.

[22]) Aisch. Eum. 1028. Eur. Or. 1430. [Lys.] VI 51 p. 107. Strab. XIV 648. Apoll. Rhod. IV 1662. Vgl. Diels Sib. Bl. 70 Anm. Herm. XXXI 361. Gruppe in Bursians Jahresber. 1895 S. 277 f.

war.[1]) Weiss ist die Binde des *θυηπόλος* in Sikyon, aber am Fest des Aratos trägt er eine weiss und rot gestreifte.[2]) Auch sonst legten die Priester bei feierlichen Gelegenheiten einen besondern Ornat an, vor allem die sie auszeichnende Kopfbinde (*στρόφιον*)[3]) oder Kränze[4]) auf dem lang gehaltenen Haar;[5]) in den Händen hatten sie Stäbe, wie schon Chryses bei Homer (*A* 15) mit einem goldverzierten Scepter erscheint, Priesterinnen aber den grossen altertümlichen Tempelschlüssel.[6]) An einigen Orten scheinen sie den Kranz sogar immer als Zeichen ihrer Würde getragen zu haben.[7]) In Eleusis trug der Daduchos bei den Mysterien die Fackel, angethan mit einem purpurnen Gewande und einen Myrtenkranz auf dem Haupt,[8]) und noch prächtiger war das Kostüm des Hierophanten.[9]) Auch kam es vor, dass bei gewissen Feiern Priester und Priesterinnen in der Tracht und mit den Attributen der Gottheit, der sie dienten, erschienen. In Pellene trat die Priesterin der Athena — *ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν παρθένων* — bewaffnet und mit dem Helm auf dem Haupte auf,[10]) die Priesterin der Artemis Laphria zu Patrai fuhr in einem von Hirschen gezogenen Wagen,[11]) ein Priester der Demeter zu Pheneos legt sogar die Maske der Göttin an,[12]) und eine athenische Inschrift aus dem 3. Jahrhundert n. Chr.,[13]) die sich auf die Genossenschaft der Iobacchen bezieht, erwähnt Darsteller des Dionysos, Palaimon, der Kore und Aphrodite.[14])

b. Das übrige Kultpersonal.

29. Aristoteles[15]) nennt unter den priesterlichen Beamten der grösseren, ein zahlreicheres Kultpersonal und einen umfassenderen Verwaltungsapparat erfordernden Heiligtümer die *ἱεροποιοί*, *ναοφύλακες* und *ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων*. Wie schon die Namen zeigen, sind die Funktionen aller sehr verschieden, und darnach auch ihre Stellung und ihr Verhältnis den eigentlichen Priestern gegenüber. — Am nächsten stehen den Priestern die *ἱεροποιοί*,[16]) ihre Untergebenen sind auch sie kaum, wenn sie auch verpflichtet gewesen sein werden, bei der Ausübung ihres Amtes in diesem oder jenem den Weisungen der Priester Folge zu leisten. In Athen wählt die Volksversammlung durchs Los zwanzig *ἱεροποιοί*, die zehn sog. *ἐπὶ τὰ ἐκθύματα*, d. h. die die ausserordentlichen von den Sehern verlangten Opfer darbringen und mit ihnen zusammen die Zeichen beobachten, und die zehn sog. *κατ' ἐνιαυτόν*.[17]) Diesen lag namentlich die

[1]) Plat. Leg. XII 956 A.

[2]) Plut. Arat. 53.

[3]) Ephem. arch. 1895 S. 114. Plut. Aristid. 5, Arat. 53.

[4]) Schol. Soph. Oid. Kol. 681.

[5]) Herod. II 36. Plut. Aristid. 5.

[6]) *κληδοῦχοι*. Diels Parmenides 123 ff. mit Abbildgg.

[7]) Vgl. die karische Inschr. Bull. de corr. XV 169 ff. Pergam. VIII 1 nr. 40 S. 36 f. VIII 2 nr. 251 Zl. 7 ff.

[8]) Schol. Soph. Oid. Kol. 673. Vgl. Ephem. arch. 1883 S. 82.

[9]) Bull. de corr. XV 173. Arrian. Epikt. III 21, 16. Töpffer Att. Gen. 46 f.

[10]) Polyaen. VIII 59 p. 331 Wölfl.

[11]) Paus. VII 18, 12.

[12]) Paus VIII 15, 1. Mehr Beispiele bei Back De Graecorum caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur. Berl. Diss. 1883.

[13]) Athen. Mitt. XIX 248 ff.

[14]) Vgl. die Mysterieninschrift von Andania Dittenberger Syll. 388 Zl. 24.

[15]) Polit. VII (VI) 8 p. 1322b; vgl. Ath. Pol. 30.

[16]) Doermer De Graecorum sacrificulis qui *ἱεροποιοί* dicuntur, Dissert. Argent. 1883. Boeckh Staatsh.[3] I 273. Homolle Bull. de corr. VI 1 ff., XIV 418 ff.

[17]) Aristot. Ath. Pol. 54. Etym. M. 469.

Sorge für die penteterischen Opfer ob, das nach Delos gesandte, die Brauronien, Herakleen und das zu den grossen Eleusinien nach Eleusis geschickte. Es fehlen also die grossen Panathenaien. Möglich ist aber, dass sie noch im 5. Jahrhundert auch an diesen die grosse Hekatombe darzubringen hatten.[1]) Daneben finden wir nicht ständige ἱεροποιοί. Das sind Festkommissionen, in der Regel ein vom Rat aus seiner Mitte ernannter Ausschuss,[2]) seltener vom Volk erwählt.[3]) Wir kennen solche Kommissionen für die kleinen Panathenaien,[4]) Hephaistien, Dionysien, Asklepieen, Bendideen, Theseen.[5]) Bisweilen finden wir sie neben den ständigen thätig, namentlich bei der Feier der Eleusinien.[6]) Eine auf die kleinen Panathenaien bezügliche Inschrift[4]) trägt ihnen auf, für einen bestimmten Preis die Opfertiere anzukaufen, sie in feierlichem Zuge zum Altar der Athena Polias zu führen und zu opfern, und dann das Fleisch demenweise an die einzelnen Bürger zu verteilen. In Eleusis nehmen sie das den Göttinnen von den Hellenen dargebrachte Getreide in Empfang, bewahren es auf, verkaufen es[7]) in Gemeinschaft mit dem Rat und schaffen dafür vom Volk beschlossene Weihgeschenke an.[8]) Auch mit der Beaufsichtigung und Verwaltung der Heiligtümer und der Tempelschätze haben sie zu thun,[9]) und bei der Niederlegung ihres Amtes Rechenschaft abzulegen.[10]) Wie den Priestern kann auch ihnen Strafgewalt übertragen werden,[11]) wie diese erhalten sie Anteile von den Opfertieren[12]) und nach guter Amtsführung Belobung und Kranz.[13]) Auch an andern Orten treten sie meist als Kollegium auf: zwölf in Kameiros auf Rhodos,[14]) anderswo vier,[15]) oder zwei,[16]) selten nur wird einer erwähnt;[17]) überall haben sie vornehmlich mit den Opfern zu thun und alles Notwendige dazu vorzubereiten und zu beschaffen.[18]) Die ständigen werden das Amt ein Jahr bekleidet haben.[19]) Verwandt mit den ἱεροποιοί sind die (in nichtattischen Inschriften häufig erwähnten) ἐπιμήνιοι.[20]) Sie sind ein Jahr im Amte,[21]) aber treten nur in den einzelnen Monaten in Funktion.[22]) Fleischverteilung[23]) und Anordnung der grossen Opfermahle[24]) scheint ihnen vorzugsweise obgelegen zu haben. Auch sie erhalten Anteile von den geopferten Tieren[25]) und die übliche

R. Schoell Sitzgsber. der Münch. Akad. 1887 S. 11 ff. L. Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 211 ff.

[1]) CIA I 188 = Dittenberger Syll. 44. Ziehen a. a. O. 217 f. v. Wilamowitz Aristot. u. Athen I 228 f.

[2]) Ἀθήναιον VI 482.

[3]) Demosth. XXI 115 p. 552.

[4]) Dittenberger Syll. 380.

[5]) CIA II 741 = Dittenberger Syll. 374 und Schoell a. a. O. 10.

[6]) Dittenberger Syll. 13 u. 334 CIA IV 225 K. Ephem. arch. 1883 S. 123.

[7]) Dittenberger Syll. 13. Ephem. arch. III (1888) 55.

[8]) Fränkel in Boeckh's Staatsh.[3] II 62* Anm. 398.

[9]) CIG 2266, 2953b. Vgl. Fränkel a. a. O. Anm. 268. Foucart Des ass. rel. 24.

[10]) CIA II 581. Bull. de corr. VI 6 ff., 57 ff.

[11]) CIA II 631. Schoell a. a. O. 18 ff.

[12]) Dittenberger Syll. 380. Inschr. v. Kos bei Paton u. Hicks S. 81 nr. 37.

[13]) CIA II 581. IGSept. I 4254.

[14]) CIG Ins. I 705.

[15]) CIG 2953b. Bull. de corr. VI 6 in Delos, v. Schöffer Berl. Stud. IX 118 ff. Vgl. CIA II 581.

[16]) CIG 2157.

[17]) CIG 2056. Vgl. Doermer a. a. O. 19.

[18]) Dittenberger Syll. 373. Inschr. aus Keos, Halbherr Mus. Ital. I 220 Zl. 11 ff.

[19]) Vgl. Bull. de corr. VI 6.

[20]) Doermer a. a. O. 65 ff.

[21]) CIG 3641b.

[22]) Boeckh im CIG. II p. 1133.

[23]) Bull. de corr. VI 256 f. Karische Inschr. Wien. Akad. 1894 S. 14.

[24]) Μουσ. τῆς εὐαγγελ. σχολ. in Smyrna 1880 n. 186 p. 141.

[25]) CIGIns. II 330. Greek inscr. Brit. Mus. IV 1 nr. 896 Zl. 41 ff.

Anerkennung nach tadelloser Amtsverwaltung.[1]) Dass die *ἱεροποιοί* wie die *ἐπιμήνιοι* an einigen Orten, wo ihre Funktionen dann freilich auch noch andere gewesen sein mögen, höchst angesehen waren, geht daraus hervor, dass sie dort die eponymen Beamten sind.[2]) Auch die uns öfter begegnenden *ἱεροθύται*[3]) und *ἀρχιεροθύται*[4]) scheinen hauptsächlich mit den Opfern zu thun gehabt zu haben, und dasselbe lässt sich von den *θυηπόλοι* vermuten,[5]) während wir die *ἱερονόμοι*[6]) auch mit der Verwaltung heiliger Gelder betraut finden.[7]) Ferner gehören hierher die sog. Parasiten, die unter anderm die dem Tempel zukommenden Getreidelieferungen eintrieben und die Festschmäuse ausrichten halfen,[8]) und die *κήρυκες* oder *ἱεροκήρυκες*.[9]) Sie verkünden an Festen die Namen und Verdienste der vom Volk durch Ehren ausgezeichneten Männer und rufen sonst etwa notwendige Bekanntmachungen aus,[10]) verrichten Gebete,[11]) sind aber auch, wie schon in homerischer Zeit[12]) bei den Opfern behilflich[13]) und erhalten gleich den Parasiten[14]) ihren Anteil vom Opferfleisch oder Wein.[15]) Eine bestimmte Art von Herolden sind die *σπονδοφόροι*, die wir namentlich in Eleusis und Olympia finden; noch näher stehen ihnen die *μάγειροι* und *οἰνοχόοι*, denen wir gleichfalls in Eleusis, Olympia und anderswo begegnen.[16]) Zur Anschaffung der Opfertiere werden durch die Volksversammlung in Athen auch eigene *βοῶναι* gewählt,[17]) und in Delos verkaufen sie die Häute der Opfertiere und stiften dafür Krüge in den Tempel.[18]) In Delphoi finden wir auch von den *ἐπιμεληταί* Opfer dargebracht,[19]) priesterlichen Beamten, die auch an andern Orten vorkommen.[20]) Die spätere Zeit treibt die Teilung der priesterlichen Funktionen immer weiter. Eine Inschrift aus Rhegium[21]) nennt ausser andern Kultbeamten z. B. einen *θύτης*, *ἱεροσαλπιστής*, *ἱεροπαρέκτης*, *καπναύγης*.

30. Nächst der würdigen Feier der Feste und Opfer, also der Sorge für die gebührende Verehrung der Gottheit, lag den Priestern die Sorge für den Tempel und den heiligen Bezirk überhaupt ob. Unterstützten die vorher genannten Beamten und Gehilfen sie vorzugsweise in jener, so standen ihnen solche hierbei nicht weniger zur Seite, und eben diese scheint Aristoteles a. a. O. kurz mit *ναοφύλακες* zu bezeichnen. Dazu gehören z. B. die häufig erwähnten *νεωποιοί*,[22]) deren Aufsicht alles, was den Bau und

---

[1]) Paton u. Hicks Inscr. of Cos 382.
[2]) Dittenberger Syll. 159. CIG 3723, 3595 etc.
[3]) CIG 5491. Bull. de corr. XIII 281. Paus. VIII 42, 5 u. s. w.
[4]) Inschr. aus Selge in Pisidien bei Lanckoronski Pamphil. u. Pisid. II 233 n. 247 f.; aus Lindos CIG Ins. I 768, 788.
[5]) CIG 956. Aristoph. Pax 1124. Plut. Arat. 53.
[6]) Dittenberger Syll. 156. Pergam. Ins. VIII 1 n. 246.
[7]) Pergam. Ins. VIII 1 n. 161. Vgl. Swoboda Rhein. Mus. 1891 S. 507.
[8]) Poll. VI 35. Athen. VI 234 f. Vgl. Meier Hall. Encykl. d. Wiss. u. K. III 11 S. 418 ff
[9]) z. B. Pergam. Ins. VIII 1 n. 246.
[10]) CIGIns. II 249.
[11]) CIA II add. 57b.
[12]) *Γ* 245. *Τ* 251.
[13]) Athen. XIV 79 p. 660.
[14]) Athen. VI 27 p. 235.
[15]) Messen. Inschr. Athen. Mitt. XVI 353.
[16]) Kleidemos bei Athen. XIV 660 vgl. X 425. Herod. VI 60 (Sparta). CIG 1793b, 1849c. Dittenberger Herm. XX 29f. Töpffer Att. Geneal. 151 f.
[17]) CIA II 163. Boeckh Staatsh.[2] I 274.
[18]) Rechnungsurkunde v. J. 193 Zl. 16.
[19]) Bull. de corr. V 164.
[20]) in Oropos IGSept. I 453.
[21]) IG Sic. et Ital. 617.
[22]) Dittenberger Syll. 353, 371 u. s. w.

die Erhaltung der Tempel betraf, unterstand.[1]) Sie schliessen die Kontrakte mit den Bauunternehmern ab, denen in einzelnen Raten nach Fertigstellung bestimmter Teile die Summe gezahlt wird.[2]) Neben ihnen stehen die *ἱεροφύλακες*.[3]) Grössere Heiligtümer hatten eigene Architekten. In Athen gab es ausser zehn durchs Los gewählten *ἱερῶν ἐπισκευασταί*, die jährlich dreissig Minen zu den nötigsten Reparaturen erhielten[4]) einen *ἀρχιτέκτων ἐπὶ τὰ ἱερά*,[5]) in Eleusis einen für die Tempelgebäude der Demeter und Kore,[6]) in Delphoi für die des Apollon,[7]) ebenso in Delos.[8]) Am häufigsten aber finden wir die *νεωκόροι* oder *ζάκοροι* mit ihren *ὑποζάκοροι* erwähnt.[9]) Der Name bedeutet ursprünglich Tempelfeger. Sie hatten für Reinigung der Tempel zu sorgen,[10]) die Tempelthüren zu schliessen und zu öffnen und die Eintretenden mit Weihwasser zu besprengen,[11]) und Küsterdienste verrichtet auch der *νεωκόρος*, der am Amphiaraosheiligtum in Oropos angestellt ist.[12]) Sie bewahren auch die Tempelurkunden[13]) und die beschädigten Weihgeschenke auf[14]) und gehn in Epidauros den Ärzten zur Hand.[15]) Gleich den Priestern werden sie für gute Amtsführung durch Dekrete geehrt.[16]) Mitunter war es dem Priester gestattet, sich selber einen *νακόρος* zu wählen.[17]) Auch weibliche *νεωκόροι* kommen vor.[18]) In späteren Jahrhunderten hat der *νεωκόρος* mit den niedern Tempeldiensten nichts mehr zu thun, und der Name wird, wenigstens in Asien, ein Titel von höchster Auszeichnung.[19]) Ja seit Claudius wird ganzen Städten der ehrende Beiname *νεωκόρος* verliehen, so Tralles,[20]) Ephesos,[21]) und Smyrna erhält gar von Hadrian das Prädikat *δὶς νεωκόρος*.[22])

31. An dritter Stelle nennt Aristoteles a. a. O. die *ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων*, d. h. die Schatzmeister der in den Tempeln aufbewahrten Schätze. Uns gehen hier nur die *ἱεροταμίαι*[23]) an, die nicht mit der Verwaltung der grossen in den Tempeln deponierten Staatsvermögen zu thun haben, sondern mit den zur Erhaltung des Heiligtums und zu gottesdienstlichen Zwecken bestimmten Summen.[24]) In der Regel führen auch sie nur den

---

[1]) CIG 2811. Dittenberger Syll. 371.

[2]) Inschr. aus Lebadeia Dittenberger Syll. 353 = IGSept. I 3073.

[3]) CIG 5545 u. a.

[4]) Arist. Ath. Pol. 50.

[5]) CIA II 405, 405b.

[6]) CIA IV 27b. Bull. de corr. VII 391.

[7]) Lebas Voy. arch. n. 840. Bull. de corr. VI 450.

[8]) Bull. de corr. XIV 462 ff. Zl. 44 ff. und mehr Beispiele ebenda S. 477 f. Vgl. Wernicke Herm. XXVI 58 f.

[9]) z. B. Dittenberger Syll. 358, 467. Xen. Anab. V, 3, 6. Am ausführlichsten über sie Büchner De neocoria, Giessen 1888.

[10]) Eur. Ion 116 f., 794 f.

[11]) Ael. Arist. I 447 f. Dind.

[12]) Inschr. Herm. XXI 91 ff. mit den Bem. von Wilamowitz 94. Vgl. Homolle im Bull. de corr. XIV 485 f. und 396.

[13]) Bull. de corr. V 409. Wescher-Foucart n. 247 f., 321.

[14]) Ephem. arch. 1889 S. 3 ff. Vgl. Br. Keil Herm. XXV 618 ff. und IGSept. I 303.

[15]) Hipp. Rheg. bei Aelian. Var. hist. IX 33. Vgl. Ael. Arist. I 459 f.

[16]) CIA II 624 col. 34. Athen. Mitt. VI 167.

[17]) Paton u. Hicks a. a. O. nr. 28 S. 51.

[18]) z. B. Paus. II 10, 4. Mehr bei Foucart Des ass. rel. 192.

[19]) CIG. 3190, 3201. Petersen und v. Luschan Reisen im sw. Kl.As. I n. 53 D b.

[20]) Athen. Mitt. XIX 114 ff.

[21]) C. Curtius Herm. IV 187.

[22]) CIG 3148 Zl. 34 ff. Vgl. Dittenberger Olymp. V 54. Usener Rhein. Mus. XXIX 39.

[23]) Vgl. Swoboda Wiener Stud. XI 65 ff.

[24]) Dittenberger Syll. 357. Bull. de corr. VII 481. — Denn Staats- und Tempelschatz werden natürlich getrennt verwaltet, und auch die aus letzterem zu bestreitenden Ausgaben werden staatlicherseits kontrolliert. Vgl. Kirchhoff Zur Geschichte des Athen. Staatsschatzes im 5. Jahrh., Abhdlgg. der

einfachen Namen ταμίαι.[1]) Es sind angesehene und meist vermögende Leute.[2]) Der Käufer eines Priestertums in Kasossos in Karien zahlt an sie die Kaufsumme,[3]) in Pergamon werden sie angewiesen, die Zahlungen für das Opfer und das Festmahl der Beamten zu leisten,[4]) und ein andermal,[5]) das Schaf zu dem Opfer an Eumenes' Geburtsfest zu liefern. Dergleichen aber liegt ihnen überall ob.[6]) In Athen haben sie seit dem Ende des 5. Jahrhunderts auch das nach Eleusis gespendete Getreide zu verwerten,[7]) was vordem Sache der ἱεροποιοί gewesen war. Daneben zieht man sie gelegentlich auch zu anderen Dienstleistungen, wie sie der Kultus mit sich bringt, heran.[8]) Nach Ablauf ihrer Amtszeit haben sie Rechenschaft abzulegen; Weihgeschenke, sonstiger Besitz und Inventar des Tempels, Einnahmen und Ausgaben werden genau verzeichnet, sehr oft das Gewicht oder Beschädigungen von Wertgegenständen bemerkt.[9]) In Athen finden wir als Rechnungs- oder Kassenbeamte an Heiligtümern auch die sog. κωλακρέται,[10]) die den Priestern die für sie bestimmten Summen[11]) und den Theoren die staatliche Subvention auszahlen.[12]) Die ταμίαι gehören zu den unentbehrlichsten Tempelbeamten und sind auch für kleinere Heiligtümer, die kein zahlreiches Personal haben, vorauszusetzen. Da sie die Verantwortung für den Bestand der Kasse und die Verwendung der Gelder haben, wundern wir uns nicht, dass in Oropos „offenbar weder Priester noch Küster den Schlüssel zum Opferstock hat",[13]) und dass die Priesterin der Pergäischen Artemis zu Halikarnass die Kasse nicht selber öffnen darf.[14])

32. Grössere Heiligtümer bedurften ferner einer Anzahl von Musikern, die bei jedem Fest und bei den Opfern unentbehrlich waren.[15]) Eine delische Rechnung[16]) verzeichnet die Summe von 3470 Drachmen, die die Flötenspieler in einem Jahr erhalten haben. Noch zahlreicher müssen die Sklaven (ἱερόδουλοι)[17]) gewesen sein, die die niederen Verrichtungen, wie Holzhauen, Wassertragen, die Bestellung der dem Tempel gehörigen Län-

Berl. Akad. 1876, und SWOBODA Wien. Stud. X 278 ff. und XI 65 ff. Wie der Staat Zuschüsse zu sakralen Zwecken leistet, so macht er andrerseits auch wieder Anleihen bei Tempeln (Thuk. I 121, 143 u. s. w.) und streicht unter Umständen auch Überschüsse ein (DITTENBERGER Syll. 388. SWOBODA Wien. St. XI 76).

[1]) FRÄNKEL in BOECKH's Staath.[3] II Anm. 263.

[2]) Vgl. Aristot. Ath. Pol. 47.

[3]) Inschr. Wien. Akad. 1894 S. 23.

[4]) Perg. Ins. VIII 1 n. 246 Zl. 18 ff.

[5]) n. 18 Zl. 33 ff.

[6]) So z. B. Bull. de corr. XIV 52 f.

[7]) Ephem. arch. 1883 S. 123 u. ZIEHEN Rhein. Mus. 1896 S. 220 f.

[8]) DITTENBERGER Syll. 294. Bull. de corr. V 45.

[9]) Bull. de corr. VI S. 18 ff., XIV 390 ff. Ephem. arch. 1895 S. 89 ff. IGSept. I add. 3498. BUSOLT Hdb.[2] IV 1, 235 ff.

[10]) CIA IV 2, 35b. 53a. 1169 und r.

[11]) Ephem. arch. 1897 S. 176.

[12]) Androtion im Schol. zu Aristoph. Av. 1541. Vgl. BOECKH Staatsh.[3] I 71. BUSOLT Hdb.[2] IV 1, 234 f.

[13]) v. WILAMOWITZ Herm. XXI 95. Vgl. IGSept. I 303 Zl. 34.

[14]) DITTENBERGER Syll. 371, 34 f. SWOBODA Wien. Stud. XI 71 u. 76. Vgl. d. delische Inschr. Bull. de corr. VI 6 u. 59. — Über Rechenschaftsablegung der Priester MARTHA a. a. O. 133 ff. BÖCKH Staath.[3] I 238. FRÄNKEL ebenda II Anm. 263. SWOBODA Wien. Stud X 278 ff. — Besondere κλειδοῦχοι des Asklepios CIA II 958.

[15]) Bull. de corr. II 147 ff.

[16]) Arch. Demares Zl. 127 ff. v. SCHÖFFER Berl. Stud. IX 120.

[17]) Auch ἱεροὶ παῖδες genannt. Pergam. Ins. VIII 2 n. 251 mit FRÄNKELS Bem. S. 180. Über das niedere Tempelpersonal und die Sklaven am Tempel des Apollon zu Delos u. die Inschr. im Bull. de corr. XIV Zl. 82 ff. s. HOMOLLE S. 480 ff.

dereien und ähnliche Geschäfte zu besorgen hatten.[1]) Sie rekrutierten sich entweder aus Kriegsgefangenen,[2]) oder wurden sonstwie erworben. Manche Tempel der Aphrodite besassen eine grosse Anzahl weiblicher Hierodulen, Hetären, die von ihrem Verdienst an den Tempel entrichteten, wie wir es namentlich von Korinth wissen.[3]) In Delos giebt es einen *χρηνοφύλαξ* und einen *παλαιστροφύλαξ*,[4]) und wie gross und bunt ein ganzes Tempelpersonal bisweilen war, davon geben die Schilderungen des Artemisdienstes in Ephesos einen Begriff.[5])

33. Ausser diesen ständigen Tempelbeamten und Dienern gab es eine Reihe solcher, die zu einem bestimmten Zweck gewählt wurden und dann nur bei Gelegenheit ihre Dienste ausübten, entweder wiederholt und regelmässig, oder nur einmal; und zwar nicht bloss Festkommissionen. So ordnet eine Inschrift aus Stratonikeia in Karien[6]) an, dass dreissig Knaben aus guter Familie als Chor gewählt und in das Ratsgebäude, wo sich die Bildsäulen des Zeus Panamerios und der Hekate befinden, gebracht werden und hier weiss gekleidet, bekränzt und Lorbeerzweige in der Hand haltend, einen Hymnos singen sollen. Wird einer von ihnen Ephebe oder stirbt einer, so soll ein neuer an seine Stelle gewählt werden. Dasselbe Dekret ermächtigt den Priester der Hekate, alljährlich noch einen andern Knabenchor zu wählen, der den üblichen Hymnos der Göttin zu Ehren vortragen soll. Die Eleusinier belohnen einen thebanischen Musiker, der sich in Eleusis niedergelassen und ihre Gottheiten durch musikalische Aufführungen geehrt hat, mit einem goldenen Kranz für 1000 Drachmen, Steuerfreiheit auch für seine Nachkommen und anderen Auszeichnungen,[7]) und die Delphier verleihen einem Athener die *προμαντεία, ἀσυλία, ἀτέλεια πάντων*, weil er für die Knabenchöre an den Theoxenien Hymnen gedichtet hat.[8]) In Elis giebt es ein Kollegium von sechzehn Frauen, die im Dienst des Dionysos und der olympischen Hera fungieren.[9]) Dann aber erheischte jede grössere Festfeier die Mitwirkung vieler nur bei dieser Gelegenheit aktiv am Gottesdienst Teilnehmenden. So unterstützten vierzehn Matronen, *γεραραί* genannt, die Basilissa bei der Anthesterienfeier in Athen, leisteten die *κανηφόροι* und *ἐρρηφόροι* an den Panathenaien ihre Dienste;[10]) als *ἀλετρίς* auf der heiligen Mühle das Korn zur Festfeier der Göttin gemahlen zu haben, ist einer Athenerin lebenslang eine wertvolle Erinnerung,[11]) zum Dank, dass die Tochter zur *ἐρρηφόρος* auserlesen, bringen die Eltern der Göttin Weihgeschenke dar,[12]) und den Wein bei den Opfermahlen zu schenken, rechnen sich die Söhne der Vornehmsten zur Ehre.[13]) Nament-

[1]) Paus. X 32, 8. V 13. 2. Strab. XII 535 und 558.
[2]) Strab. VI 257. Athen. IV 173 E. Otfr. Müller Dorer 254 ff.
[3]) Athen. XIII 32 p. 573. Strab. VI 418. Vgl. Roscher Myth. Lex. I 392 ff. Becker-Göll Charikles I 50. Odelberg Sacra Corinthi etc. Upsala 1896 S. 64 f.
[4]) Bull. de corr. XIV 396.
[5]) Strab. XIV 950. Vgl. Paus. VIII 13, 1 u. mehr bei Preller-Robert Gr. Myth. I 330 A. 1.
[6]) CIG 2715, 2. Jahrh. p. Chr.
[7]) Rev. des études gr. VI 336 ff.
[8]) Bull. de corr. XVIII 71. Couve S. 72 ff. meint, es sei das Kleochares, Bions Sohn, gewesen, der Verfasser der in Delphoi aufgefundenen Hymnen.
[9]) Weniger D. Kollegium der 16 Frauen, Progr. des Gymnas. zu Weimar 1883.
[10]) CIA III 917, 918, 887. Arist. Ath. Pol. 18. Thuk. VI 56.
[11]) Aristoph. Lys 644 u. Schol.
[12]) CIA II 1383, 1390. III 887.
[13]) Athen. X 425 A.

lich bei grossen Festopfern, wo oft gleichzeitig oder doch in wenigen Stunden hundert Tiere geschlachtet und zubereitet werden mussten, zieht man Bürger in grosser Menge zu Dienstleistungen heran,[1]) und an den Eleusinien und Proerosien[2]) und bei anderen Gelegenheiten[3]) hilft die Blüte der attischen Jugend, die Epheben, beim Schlachten der Rinder und ist stolz auf die Dekrete, die sie dafür beloben.[4])

c. Seher und Weissager.

α. Die Mantik.

Bouché-Leclercq Histoire de la divination, Paris 1879. Hermann G. A.[2] § 37—42. Schoemann Gr. A.[3] II 278—310. Völcker Wesen und Ursprung der griech. Mantik, Allg. Schulztg. 1831 Nr. 144—146. Wachsmuth Hellen. Altertumskunde II 584 ff. Mezger in Pauly's Realencykl. II 1113 ff. u. *divinatio*. Naegelsbach Nachhomer. Theol. 162 ff. Homer. Theol.[2] 168 ff. Leop. Schmidt Die Ethik der Griechen, Berl. 1882 II 53 ff. E. Curtius in Altertum und Gegenwart[4] I 170 ff.

34. Der Glaube, dass die Gottheit dem Menschen durch Zeichen zu erkennen gebe, was er zu thun oder zu unterlassen habe, ist unter den Griechen zu jeder Zeit allgemein gewesen.[5]) Solche Zeichen können erbeten werden, oder die Götter geben sie aus eigenem Antrieb. Viele kann jedermann deuten, andere vermag nur der Kundige zu erklären. Die Alten selbst unterscheiden zwei Arten von Mantik: die natürliche oder kunstlose und die kunstmässige.[6]) Die erste beruht auf unmittelbar von den Göttern ausgehender Offenbarung, wie sie namentlich durch Träume und Orakel gegeben wird. Insofern auch ein Traum der Deutung, ein Orakel der Auslegung bedürfen kann, erheischen auch diese Zeichen Interpreten und gehen somit schon in die zweite Art über. Zu dieser werden aber insonderheit alle die Zeichen gerechnet, deren Verständnis allein dem Kundigen erschlossen ist. Sie zu deuten, ist eine Kunst, die erlernt werden kann, doch muss bisweilen eine besondere Begabung dafür mitgebracht werden, die nur einzelnen durch die Gnade der Götter verliehen wird. Dies ist nun auch wieder eine göttliche Erleuchtung, eine Offenbarung. So ist also eine strenge Scheidung zwischen beiden Arten nicht möglich.

35. Betrachten wir zuerst die Zeichen, die entweder zufällig begegnen, oder deren Herbeiführung, wenn sie einmal erbeten und gesucht werden, keine besonderen Mittel und Vorbereitungen erfordert.

Die einfachsten solcher Zeichen sind die sogenannten *κληδόνες* oder *φῆμαι*,[7]) Worte oder Laute, die zur guten Stunde gesprochen oder vernommen werden, absichtslos und anscheinend nichtssagend, aber doch bedeutend durch irgend ein auffälliges Zusammentreffen und eine plötzlich sich aufdrängende Beziehung. Eine solche *φήμη* (*υ* 105) oder eine *κληδών* (120) ist es, dass Odysseus die Magd den Freiern das Verderben wünschen hört gerade in dem Augenblick, als er zu Zeus darum gebetet hat, oder

---

[1]) CIA IV 2, 35b.

[2]) CIA II 467 Zl. 10 f. 28, 471 Zl. 9 f.

[3]) CIA II 471 Zl. 10, 78. 467, 11.

[4]) Vgl. Stengel Herm. XXX 339 ff.

[5]) Aisch. Prom. 484 ff. Plat. Symp. p. 188C. Cic. De div. I 38, § 82. Vgl. C. Wachsmuth Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860.

[6]) Pseudoplut. De vita Hom. p. 212. Cic. De div. I 6 § 11, II 11 § 26.

[7]) Aisch Prom. 486. S. besonders Wyttenbach zu Julian or. ed Schaefer p. 150.

dass Telemachos den Segenswunsch des alten Aigyptios vernimmt (β 35), den dieser ausgesprochen, noch ehe er weiss, dass der Jüngling selbst die Versammlung berufen hat. Eine ähnliche Bedeutung wie das gesprochene Wort kann das Niesen haben. Penelope freut sich, als Telemachos laut niest, wie sie eben den Wunsch nach der Heimkehr des Gemahls ausgesprochen hat, und auch Eumaios sieht dies als ein gutes Zeichen an (ρ 541 ff.). Als Xenophon in der Versammlung die Lage der Zehntausend für gar nicht so hoffnungslos erklärt, und gerade in diesem Augenblick einer niest, schickt das ganze Heer μιᾷ ὁρμῇ seine Gebete zu den Göttern empor.[1]) Hierhin sind auch die sog. ὀμφαί oder ὄσσαι zu rechnen, Worte oder Verkündigungen, die Zeus (Λ 93 f., Θ 250) und andere Götter den Betreffenden zukommen lassen.[2]) Ferner gehören hierhin die τέρατα oder σήματα (Δ 381), gleich den φῆμαι teils erbeten, teils zufällig begegnend. Dem Nestor wird auf seine Bitte ein τέρας gezeigt, als er nicht weiss, welchen Weg er auf der Rückfahrt von Troja einschlagen soll (γ 173), durch einen Blitz bezeugt, die Bitte des Minos erhörend, Zeus, dieser sei wirklich sein Sohn,[3]) Blitz und Donner zeigen Odysseus an, dass ihm die Bestrafung der Freier gelingen soll,[4]) ein Blutregen verkündet das Morden in der Schlacht (Λ 53 f.), Blitz[5]) oder Regenbogen[6]) Krieg oder Sturm; Kometen,[7]) Meteore (Δ 75 ff.) und Meteorsteine,[8]) Sonnen- und Mondfinsternisse,[9]) Erdbeben[10]) deuten ebenfalls meist auf kommendes Unheil.[11]) — Sodann sind die ἐνόδιοι σύμβολοι[12]) zu erwähnen, Begegnisse, die unterwegs aufstossen und besonderer Beachtung gewürdigt werden, weil der Reisende meist einen bestimmten Zweck verfolgt und voll Erwartung ist.[13])

36. Wenn diese Zeichen auch auf Verständigere Eindruck machten, und ihre Bedeutsamkeit ziemlich allgemein Glauben fand,[14]) so ist das Gebiet anderer, die den Abergläubischen bewegten, völlig unbegrenzt,[15]) und wenn man auch nicht zu widersprechen wagte, als es vor der Einnahme Athens durch die Perser hiess, dass die Schlange der Athena den Honigkuchen nicht berührt, die Göttin selbst also die Stadt verlassen habe,[16]) so blieb der Spott der Gebildeten und Vorurteilsfreien bei andern Gelegenheiten doch nicht aus, und die Art von Schern, die aus der Deutung gar zu alltäglicher Vorkommnisse[17]) ein Gewerbe machten, stand verdientermassen in schlechtem Ruf.[18])

37. Weit wichtiger als die bisher erwähnten Zeichen sind die Träume.[19]) Prometheus nennt sie unter den τρόποι πολλοὶ μαντικῆς

[1]) Xen. Anab. III 2, 9.
[2]) Υ 129, α 282, β 216, π 96, vgl. ξ 89.
[3]) Bakchyl. XVIII 53 ff.
[4]) φ 415, υ 101 ff. Cf. π 320.
[5]) Κ 8. Zur Rechten: Sieg, Β 353.
[6]) Ρ 548.
[7]) Diod. XV 50.
[8]) Plut. Lys. 12.
[9]) Thuk. VII 50. Plut. Nik. 23.
[10]) Thuk. II 8. Xen. Hell. III 2, 24.
[11]) Vgl. Bouché-Leclercq a. a. O. I 196 ff. Schoemann Gr. A. II 294 f. Lobeck Agl. 828 Anm. E. Curtius Jahrb f. Phil. 1856 S. 142.
[12]) Aisch. Prom. 487.
[13]) Vgl. Hermann G. A. § 38 A. 15.
[14]) Vgl. Xen. Mem. IV 7, 10. Apol. 12 ff.
[15]) Eine kleine treffliche Auswahl bei Schoemann Gr. Altt.[3] II 293 ff.
[16]) Herod. VIII 41.
[17]) Die οἰκοσκοπική (cf. Suidas u. οἰωνιστική) ist eine besondere Art der Mantik.
[18]) Vgl. Soph. Ant 1036. Aisch. Ag. 1195. Herod. IX 95.
[19]) Bouché-Leclercq I 277 ff., Büchsenschütz Traum u. Traumdeutung im Altertum, Berlin 1868.

(Aisch. P. v. 484), die er die Menschen zu ihrem Heile gelehrt habe, zuerst. Der Glaube, dass die Seele, wenn der Körper vom Schlaf gefesselt ist, freier werde, ist sehr verbreitet gewesen.[1]) Im Traum vollzieht sich eine Art ἔκστασις der Seele[2]) wie thatsächlich und dauernd im Tode. Wie nun der begeisterte Seher ekstatisch prophezeit, der Sterbende weissagt,[3]) so sieht die Seele auch im Traum, von den Fesseln des Irdischen befreit und an Raum und Zeit kaum noch gebunden, wie der Gott, mehr als sonst. Aber den Zustand führen die Götter herbei, und auf keine andere Weise konnten sie, wenn sie nicht leibhaftig erscheinen wollten, wie dies im Zeitalter der Sage ja allerdings oft genug geschieht, dem Menschen leichter, man könnte sagen, Mitteilungen machen, als in Träumen, wo sogar Rede und Gegenrede gewechselt werden kann,[4]) was nicht einmal beim Orakel angängig war. Ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν heisst es bei Homer (*Α* 63), und die ganze spätere Zeit bewahrt diesen Glauben an prophetische Träume.[5]) Dass freilich nicht alle bedeutend waren, musste auch das kindlichste Volk bereits erkannt haben.[6]) Oft schicken die Götter absichtlich täuschende Träume, um zu verführen und zu verderben,[7]) aber viel häufiger wahrhafte. Ein Traum verkündet Penelope, dass Telemachos gerettet werden soll,[8]) dass Odysseus zurückkehren und die Freier töten wird,[9]) dem Polykrates[10]) und dem Kimon,[11]) dass ihnen der Tod bevorsteht, und Sokrates schreiben Träume und andere Zeichen seine Lebensführung vor.[12]) Die Art, wie der Gott das Kommende verkündigt, ist verschieden. Mitunter werden Traumdämonen[7]) oder eigene Gebilde, εἴδωλα (*δ* 796), geschickt, die dann unzweideutig reden; oft ist die Bedeutung der vorgeführten Bilder so klar, dass sie der Erklärung kaum bedürfen[13]) und von den Betreffenden selbst mit Sicherheit gedeutet werden,[14]) meistens müssen sie von Kundigen ausgelegt werden, und schon Homer kennt Traumdeuter,[15]) in manchen Fällen endlich wird ihr Sinn erst nach dem Eintreffen des Ereignisses bekannt.[16]) Wie entwickelt die Kunst der Traumdeutung war, und welchem Bedürfnis sie entgegenkam, beweist am besten die Thatsache, dass es viele Bücher und Sammlungen gab, die sich mit Oneirokritik beschäftigten und ein System hineinzubringen versuchten.[17]) Eine dieser Schriften ist uns ganz erhalten: das Buch des Artemidoros aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.[18])

---

1) Vgl. ausser den von Schoemann II 299 und Büchsenschütz a. a. O. 7 ff. beigebrachten Zeugnissen Pind. Frgm. 131 und Aisch. Eum. 104 f., wo Lehrs für βροτῶν: κορῶν (Augen) schreiben wollte.

2) Vgl. Rohde Psyche 6 und 311 f.

3) Il. *Π* 851 ff. *Χ* 358 ff. Plat. Apol. 30. Xen. Kyrup. VIII 7, 21. Soph. Oid. Kol. 1370 ff. Vgl. Verg. Aen. X 739.

4) Vgl. z. B. *δ* 795 ff.

5) S selbst Aristoteles (*Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* c. 2) und Platon (Rep. IX 571, Tim p. 71 D).

6) Od. *τ* 561 ff, *υ* 87, wo zwischen ὕπαρ und ὄναρ unterschieden wird. Aisch. Prom. 486.

7) *Β* 6 ff.

8) *δ* 825 ff.

9) *τ* 535 ff.

10) Herod. III 124.

11) Plut. Kim. 18.

12) Plat. Apol. 22 C.

13) *τ* 535 ff., Aisch. Pers. 179 ff.

14) Xen. Anab. III 1, 12 ff. Plat. Kriton c. 2 p. 44 A.

15) *Ε* 149, *Α* 63.

16) Herod. III 124. Cic De div. I 23 § 46.

17) Vgl. Büchsenschütz a. a. O. 45 ff. Oder Rhein. Mus. 1890 S. 637 ff.

18) Vgl. E. Riess Rhein. Mus. 1894 S. 177 ff.

38. Einer der wichtigsten Zweige der Mantik ist die *οἰωνοσκοπική* oder *οἰωνοσκοπία*.[1]) Die Vögel sind die freiesten Tiere, ihre Bewegung ist die willkürlichste und vom Menschen am wenigsten zu bestimmende; ein anderes Tier kann man dadurch, dass man sich ihm in den Weg stellt oder es durch einen Zuruf ängstigt, veranlassen, einen bestimmten Weg einzuschlagen; oft ist dieser schon durch die örtlichen Verhältnisse vorgeschrieben, oder die Möglichkeit, dass es sich da oder dorthin wende, beschränkt. Zudem sieht man Vögel weit häufiger als andere in Freiheit lebende Tiere — und natürlich konnten nur solche als Boten der Götter gelten —, sie erscheinen plötzlich in Räumen, die dem Fuss des Menschen unerreichbar sind, kommen aus luftiger Höhe, in der man sich auch die Götter thronend denkt, und ihren Flug zu beobachten und zu verfolgen reizt schon den kindlichen Sinn besonders. Natürlich ist ebensowenig wie jeder Traum jeder Vogel bedeutend.[2]) Wie alle andern können auch die Vogelzeichen erbeten sein, oder sie kommen unerwartet, sie können so einfach sein, dass jeder sie versteht, oder so seltsam, dass nur der Kundige sie zu deuten vermag; wie alle andern werden sie in späterer Zeit komplizierter, und die Beobachtung erstreckt sich auf immer mehr Eigentümlichkeiten. Schon bei Homer finden wir den Glauben an Weissagevögel völlig entwickelt, und auf ihren Flug wird sorgsam geachtet; es giebt bereits *οἰωνισταί* oder *οἰωνοπόλοι*,[3]) die sich darauf besonders verstehen.[4]) Der rechts erscheinende Vogel galt für glückbedeutend, der links für unheilverkündend. Wollte man ein Zeichen abwarten, so begab man sich wohl an einen geeigneten Ort, ein *οἰωνοσκοπεῖον*,[5]) und hier scheint man sich dann mit dem Gesicht nach Norden gewandt zu haben, so dass der günstige Vogel dem Beobachtenden von links her[6]) kommend *ἐπὶ δεξιά*, also von Sonnenuntergang nach Osten flog.[7]) Kam der Vogel unerwartet, so galt wohl immer, was man rechts von sich sah, für glücklich, was dem Schauenden zur Linken erschien, für ungünstig.[8]) So werden Diomedes und Odysseus, als sie nachts in das Lager der Troer schleichen, durch einen rechts von ihnen schreienden Vogel, den sie in der Dunkelheit gar nicht sehen können, ermutigt (*K* 274 ff.), so erscheinen *o* 160 u. 525 ganz unerwartet Vögel, offenbar nicht von einer bestimmten Himmelsrichtung, sondern nur zur Rechten der betreffenden Personen. — Nicht alle Vögel galten für gleich bedeutungsvoll, vor allem sah man die grossen Raubvögel, die *οἰωνοί*, dafür an: den Adler, *τελειότατον πετεηνῶν*, den Vogel des Zeus,[9]) den schnellen Habicht, den Boten Apollons (*o* 526),

---

[1]) Aisch. Prom. 458 ff. Bouché-Leclercq I 127 ff. v. Wilamowitz Eur. Her.[2] II 134 ff.

[2]) *o* 532, *β* 181 f.

[3]) *A* 69. *Z* 76.

[4]) *B* 858, *P* 218.

[5]) Paus IX 26, 1. Vgl. Soph. Ant. 1012. Dion. Hal. I 86.

[6]) Vgl. *β* 154.

[7]) *M* 239 f. Vgl. Plat. Leg. VI 760 D. Nitzsch Anm. zur Odyss. I 91 f. Ernesti Homer ed. zu *M* 239. Hermann Gott. Altt.[2] § 38 A. 10. Umgekehrt Lehrs Arist.[3] 133, Usener Götternamen 191.

[8]) Pythagoras nach Aristot. bei Symplic. in Ar. De caelo p. 386,11 Heiberg. — Aus einer alten troizenischen Inschrift im Bull. de corr. XVII 86 nr. 2 schliesst Legrand, dass ausnahmsweise auch der links erblickte Vogel für ein gutes Zeichen angesehen wurde.

[9]) *Ω* 315. Vgl. Xen. Anab. VI 1, 23.

überhaupt die *γαμψώνυχοι οἰωνοί*;[1]) dann freilich auch andere.[2]) — Vogelzeichen zu beurteilen ist in vielen Fällen auch der Laie im stande, nicht bloss, wenn er sich selber eines erbittet, wie Priamos *Ω* 310 ff., sondern überall da, wo es sich nur um die Richtung des Fluges handelt. Auch wenn der Vogel in besonderer Situation erscheint, oder ein Zusammentreffen von Umständen die Erscheinung merkwürdig macht, weiss der Kluge das Zeichen zu deuten. So erkennt Helena, als der Adler mit der geraubten Gans davonfliegt,[3]) ebensogut wie der Seher Theoklymenos an dem Habicht, der die Taube zerreisst,[4]) dass das Zeichen die Vernichtung der Freier durch Odysseus verkünde, und als der Adler das Hirschkalb auf den Altar des Zeus *Πανομφαῖος* fallen lässt, sind die Griechen ebensowenig zweifelhaft, was das zu bedeuten habe,[5]) wie die sieben vornehmen Perser, die den Smerdis ermorden wollen, als ihnen die von den Habichten verfolgten Geier erscheinen.[6]) Atossa wagt sich nicht zu gestehen, was der siegreiche Kampf des Habichts mit dem Adler bedeute,[7]) und hört es gern an, dass das Zeichen vielleicht nicht so schlimm sei;[8]) aber was die beiden sich über den Köpfen der Ithakesischen Volksversammlung zerfleischenden Adler bedeuten,[9]) das Zerreissen der trächtigen Häsin in Aulis durch einen schwarzen und einen weissen Adler,[10]) oder der sitzende Adler, dessen Schrei Xenophon vernimmt, als er von Ephesos aufbricht, um sich dem Zug des Kyros anzuschliessen,[11]) das kann doch nur ein Seher erklären. — Das Erscheinen mancher Vögel bedeutet schon an und für sich Glück oder Unglück; Prometheus lehrt die Menschen unterscheiden, welche Vögel ihrer Natur nach günstig, und welche ungünstig sind,[12]) und auch die Lebensweise und Eigentümlichkeit der einzelnen ist nicht gleichgültig und muss beobachtet werden.[13]) — Dass aus dem Schrei der Vögel geweissagt wird, ist nicht nachweisbar; denn daraus, dass die Götter einem Seher verliehen haben, die Sprache der Vögel zu verstehen,[14]) ist nichts zu schliessen. Ertönt der Schrei seitwärts, so zeigt das nur die Anwesenheit eines Vogels an, den man sonst vielleicht gar nicht bemerkt haben würde,[15]) und gilt natürlich als ein ebenso oder doch fast so gutes[16]) resp. schlimmes Zeichen, als hätte man den Vogel fliegen sehen. Wie üblich die Vogelschau war, geht schon daraus hervor, dass *οἰωνός* oder *ὄρνις* häufig geradezu Weissagevogel[17]) oder Prophezeiung überhaupt[18]) bedeutet, ja es sind uns sogar Bruchstücke einer auf Divination aus dem Vogelfluge bezüglichen Inschrift erhalten.[19]) Doch gilt dies mehr für die alte Zeit; man beobachtet zwar auch später noch gläubig Vogel-

---

[1]) Aisch. Prom. 488.
[2]) *Κ* 274. Plut. De Pyth. orac. 22. Vgl. Hermann G. A. § 38 A. 7.
[3]) *ο* 160 ff.
[4]) *ο* 525 ff.
[5]) *Θ* 247 ff.
[6]) Herod. III 76.
[7]) Aisch. Pers. 205 ff.
[8]) 525 f.
[9]) *β* 154.
[10]) Aisch. Ag. 114 ff.
[11]) Anab. VI 1, 23.
[12]) Aisch. Prom. 489. Vgl. Paroimiogr. gr. 228 f. Anton. Lib. p. 207, 219, 221 Westerm.
[13]) Aisch. Prom. 490 ff.
[14]) Apoll. Rhod. I 1087.
[15]) Vgl. *Κ* 275.
[16]) Vgl. Xen. Anab. VI 1, 23.
[17]) *ο* 522, *Ω* 219.
[18]) Herod. IX 91. [Plat.] Alk. II p. 151C. Vgl. schon *Μ* 243.
[19]) Aus Ephesos IGA 499. Vgl. die Inschr. Bull. de corr. XVII 86 nr. 2.

zeichen, doch nur zufällig sich darbietende; angesehene *οἰωνοσκόποι* giebt es nicht mehr.[1]) Natürlich kann die Gottheit auch auf jede andere Art Vorzeichen senden. Vor der Expedition nach Sicilien fielen in Delphoi von der erzenen Palme, die die Athener geweiht hatten, die goldenen Früchte ab, und Krähen hackten das Gold vom Bilde der Athena;[2]) vor der Niederlage der Lakedaimonier bei Leuktra fielen die goldenen Sterne, die sie dem Kastor und Polydeukes zu Ehren nach dem Siege bei Aigospotamoi nach Delphoi gestiftet hatten, herunter und waren nicht wieder aufzufinden;[3]) vor Hierons Tode stürzte sein Bild von der Erzsäule herab.[4])

39. Wir kommen jetzt zu den nicht zufälligen Zeichen, d. h. also denen, die der Mensch selber herbeizuführen sucht, und zwar durch noch andere Mittel als das blosse Gebet. Sie gehören sämtlich erst der nachhomerischen Zeit an. Die Beobachtungen werden hier an einem bestimmten, *ad hoc* vorbereiteten Objekt gemacht. Wenn alle bisher behandelten *σήματα* aus der Initiative der Götter hervorgingen oder doch nur aus Gnade von ihnen geschickt wurden, so können sie sich hier der Beantwortung der ihnen vom Menschen gleichsam vorgelegten Frage in den meisten Fällen gar nicht entziehen, insofern gewisse Zeichen, seien es nun günstige oder ungünstige, an dem der Beobachtung ausgesetzten Gegenstande hervortreten müssen. Es liegt in der Natur der Sache, dass die Deutung dieser Zeichen in der Regel schwieriger und gewöhnlich auch wichtiger ist als die der zufällig begegnenden: schwieriger, weil die Beobachtung der verschiedenen Merkmale meistens so kompliziert ist, dass nur der Erfahrene ihren Sinn versteht, wichtiger deshalb, weil solche Fragen an die Götter gerichtet zu werden pflegen, wenn man vor einer Entscheidung oder einem bedenklichen Unternehmen steht. Seltener als jene wagt demgemäss der Laie solche Zeichen selber zu deuten. Sie gehören zu dem *genus artificiosum*,[5]) das den Sachverständigen erfordert.

40. Unter allem, was hier in Betracht kommt, ist weitaus am wichtigsten und häufigsten die sogenannte Hieroskopie, d. h. das Wahrsagen aus den Eingeweiden des geopferten Tieres und gewissen Erscheinungen bei der Opferhandlung.[6]) Die homerischen Gedichte erwähnen *θυοσκόους* und zwar einmal (*Ω* 221) zugleich mit *μάντιες* und *ἱερῆες* als Leute, auf deren Rat man etwas geben müsse, aber auf welche Weise sie aus den Opfern weissagten, ja ob sie dies überhaupt gethan, wird nicht gesagt. Alle Vermutungen darüber beruhen lediglich auf dieser Stelle. Denn das Wort selbst wird verschieden erklärt und bedeutet vielleicht nur Personen, die mit dem Verbrennen der Opferstücke zu thun haben;[7]) *χ* 321 ff., wo von Leiodes, dem *θυοσκόος* der Freier in Ithaka, die Rede ist, gestattet höchstens den Schluss, dass sie beim Opfer Gebete gesprochen haben, und dass Leiodes selbst ein sehr unglückliches Beispiel für einen

---

[1]) Vgl. v. Wilamowitz Eur. Her.[2] II 135.
[2]) Plut. Pyth. or. 19.
[3]) Cic. De div. II 32.
[4]) Plut. Pyth. or. 8. Andere Beispiele Plut. Sull. 13. Anton. 60. Tib. Gracch. 17. Verg. Aen. II 171 ff.
[5]) Cic. De div. I 18 § 34.
[6]) Aisch. Prom. 492 ff. Vgl. Bouché-Leclercq I 166 ff.
[7]) Lobeck Phrynichus 523. Leo Meyer Beitr. zu d. indogerm. Sprr. VI 1881 S. 127.

der Zukunft kundigen Weissager ist, darauf hat schon Lobeck (Aglaoph. 263) hingewiesen. Vielleicht glaubte man, dass ihre Beschäftigung sie gleich den ἱερῆες (vgl. *A* 62) den Göttern besonders lieb und vertraut machen müsse, und darauf mag denn auch ihr Ansehen beruht haben.[1]) Bedenkt man, wie oft die Gedichte von Opfern sprechen, und wie gross das Bedürfnis der Zeit war, aus Zeichen den Willen der Götter zu erschliessen, so wird man aus der Thatsache, dass Eingeweideschau trotzdem nirgends erwähnt wird, den Schluss ziehn dürfen, dass sie damals noch nicht aufgekommen war.

Ob die Griechen die Eingeweideschau von einem fremden Volke gelernt und angenommen haben, oder ob sich Glaube und Kunst selbständig bei ihnen entwickelt hat, ist ungewiss.[2]) Unmöglich ist das letztere jedenfalls nicht, und Übereinstimmungen sind nicht immer durch Entlehnung zu erklären, am wenigsten dann, wenn der Ursprung einer gemeinsamen Sitte sich aus so naheliegenden Gründen erklären lässt wie hier. Es lag daran, zu erkennen, ob der Gottheit das Opfer genehm sei, und wenn man in ältester Zeit sich damit begnügte, schöne und, nach dem äusseren Anschein zu urteilen, gesunde Tiere darzubringen, so wird man später eben auch die innern Teile auf ihre normale Beschaffenheit und Gesundheit hin untersucht und aus dem Befunde seine Schlüsse gezogen haben. Dass immer mehr Merkmale beobachtet, und die Deutung immer künstlicher wurde, ist ganz natürlich und entspricht der Entwicklung, die auch die andern Arten der Mantik genommen haben.

Die Eingeweide müssen glatt und von guter Farbe,[3]) vor allen Dingen aber die Leber gesund sein;[4]) ist die Bildung der Lappen (*λόβοι*) nicht normal, oder fehlen sie sogar, so gilt das für ein sehr schlimmes Zeichen.[5]) Auch die Galle ist wichtig,[6]) schon deshalb, weil sie in der Regel den Göttern verbrannt wird,[7]) wie ihnen denn auch andere Teile der *σπλάγχνα* zukommen.[8])

Natürlich wurde nicht aus den Eingeweiden jedes geopferten Tieres prophezeit, denn in unzähligen Fällen ist Opfertier nichts anderes als Schlachttier,[9]) und nur wenn man ein Zeichen wünschte, fand Eingeweideschau statt. Benutzt konnte dazu jedes Tier werden, das man den Göttern anbieten durfte, also alle essbaren Haustiere,[10]) und wenn Pausanias (VI 2, 2) sagt, Hunde würden zur Hieroskopie nicht benutzt, so ist das gewiss auf alle nicht essbaren Tiere auszudehnen; Hunde wurden unter diesen nur am häufigsten geopfert,[11]) aber prophezeit wurde aus den Eingeweiden von Pferden, Eseln u. s. w. sicherlich ebensowenig.

---

[1]) Über die θυοσκόοι Nitzsch Anm. z. Od. I 220. Naegelsbach Hom. Theol.[2] 205.

[2]) Vermutungen darüber s. O. Müller Etrusker II 185. Schoemann a. a. O. II 287.

[3]) Aisch. Prom. 493 f.

[4]) Aisch. Prom. 495. Schol. Aristoph. Vesp. 831.

[5]) Xen. Hell. III 4, 15. Plut. Ages. 9, Kim. 18 u. s. w.

[6]) Aisch. Prom. 495.

[7]) Athen. IV 27 p. 146. Porph. De antr. Nymph. 18. Vgl. Plut. Praec. conj. 27.

[8]) Athen. a. a. O. Plut. Phok. 1. Schol. Aristoph. Vesp. 1144. Orph. Arg. 314.

[9]) Vgl. Athen. V 179 D, IV 150 F, 166 F.

[10]) Ausgenommen natürlich Geflügel, vgl. Athen. IX 380 A.

[11]) Stengel im Progr. des Joachimsthal. Gymnas., Berl. 1879 S. 25 u. Jahrb. f. Phil. 1883 S. 371.

41. Besonders wichtig war die Hieroskopie im Felde. Empfahl diese Art der Mantik sich hier, wo es am wichtigsten war, die Ratschlüsse der Götter zu erfahren, schon dadurch am meisten, dass sie die ausgebildetste war und für die zuverlässigste galt, so kam hinzu, dass diese Zeichen in jedem Augenblick befragt werden konnten. So nimmt es nicht wunder, dass uns hier eine ganz besondere Art von Opfern, eigens zum Zwecke der Weissagung veranstaltet, begegnet: die sog. *σφάγια*.[1]) Sie werden vor wichtigen Entscheidungen, meist in gefährlicher Lage, dargebracht und sollen die Götter versöhnen; das ist gelungen, wenn sie das Opfer gnädig annehmen, d. h. also, wenn es günstig ausfällt, und in diesem Fall hält man sich dann auch ihrer Zustimmung zu dem bevorstehenden Unternehmen und ihrer Hilfe versichert. Diese Opfer werden stets von *μάντεις* vollzogen und sind namentlich vor Schlachten, gefährlichen Märschen und dergl.[2]) durchaus notwendig. Die Seher beobachteten dabei vor allem die Intensität des Feuers, das Bersten der hineingeworfenen Gallen und die Art, wie sich die durch den Feuchtigkeitsgehalt der Opferstücke beeinträchtigte Flamme entwickelte. Hell und hoch auflodernd kündet sie Sieg, brennt sie mühsam und qualmend und verzehrt nur einen Teil des Fleisches, Niederlage.[3]) Geduldig wartet man das gute Zeichen ab, wiederholt die Opfer in kritischer Lage; selbst wenn der Feind schon angreift, lässt man sich beschiessen, erleidet grosse Verluste, aber nicht eher wird der Kampf aufgenommen, als bis der *μάντις* günstige Zeichen verkündet.[4]) Die kriegerischen Lakedaimonier nehmen zu diesen *σφάγια* eigens Tiere aus der Heimat mit,[5]) um ja nicht einmal in Verlegenheit zu kommen.[6]) Ausser diesen nur bei besonderen Anlässen vorgenommenen Opfern wurden die regelmässigen *ἱερά* dargebracht, die dem Heere den täglichen Fleischbedarf lieferten, und auch aus diesen wurde prophezeit;[7]) oft finden wir *σφάγια* und *ἱερά* nebeneinander.[8]) Letztere werden auf Befehl und in der Regel im Beisein des Feldherrn von Priestern vollzogen, und es findet bei ihnen die gewöhnliche Eingeweideschau statt;[9]) dass auch dabei *μάντεις* sich beteiligten, ist natürlich nicht ausgeschlossen,[10]) und wo es sich um eine wichtigere Frage handelte, wird man sie stets zu Rate gezogen haben, auch in den Fällen, wo ein *σφάγιον* nicht angebracht war, weil zunächst keine Gefahr drohte.[11]) Sie durften also bei keinem Heere fehlen,[12]) und man gab sich vielleicht ebensoviel Mühe, einen bewährten Seher für den Feldzug zu gewinnen, wie einen tüchtigen Führer an die Spitze zu stellen,[13]) und kargte weder mit Ehrenbezeugungen, noch Belohnungen.[14]) Der Feldherr war allerdings nicht verpflichtet, dem

[1]) Über die *σφάγια*, insbesondere auch über die Ausdehnung dieser Bezeichnung auf andere Opfer STENGEL Herm. XXI 307 ff., XXV 321 ff.

[2]) Xen. Anab. IV 3, 18. Herod. VI 76. Eur. Or. 1602. Plut. Thes. 27, Alex. 31.

[3]) Eur. Phoin. 1255 ff. mit Schol. STENGEL Herm. XXXI 478 ff.

[4]) Xen. Hell. IV 6, 10. Herod. IX 61, 62, 72. Plut. Arist. 17, 18.

[5]) Xen. Resp. Lac. XIII 3.

[6]) Paus. IX 13, 2.

[7]) Herod. VII 219. Xen. Anab. I 7, 18.

[8]) Xen. Anab. VI 5, 21; I 8, 15; IV 3, 9 und 18.

[9]) Xen. Anab. II 2, 3; VI 5, 2.

[10]) Xen. Anab. V 6, 29.

[11]) Xen. Anab. V 5, 3.

[12]) Vgl. v. WILAMOWITZ Kydathen 80.

[13]) Herod. IX 33 ff. Paus III 11, 6.

[14]) Paus. IX 10, 3 f. Xen. Anab. I 7, 18.

μάντις zu folgen,[1]) der ja irren und selbst absichtlich täuschen konnte,[2]) aber sicherlich ist es selten vorgekommen, dass ein Führer sich trotz der Warnungen des Sehers zum Angriff oder zu einer Belagerung entschloss,[3]) und that er es einmal durch die Umstände gezwungen oder seiner bessern Einsicht folgend, so teilte er dem Heere den unglücklichen Ausfall der Opfer nicht mit, um es nicht zu entmutigen.[4]) Lieber gab man die Unternehmung auf[5]) oder wiederholte die Opfer so lange, bis sie endlich nach Wunsch ausfielen.[6]) Wenn *τὰ ἱερὰ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἱερείου γίγνεται*, so gilt dies für ein besonders gutes Zeichen.[7])

Auch im Frieden kann zu jedem Opfer, namentlich wenn der Staat es darbringt, ein *μάντις* hinzugezogen werden,[8]) für gewöhnlich aber genügt der *ἱερεύς*, der, fortwährend mit Opfern beschäftigt, sich auch auf die Eingeweideschau und die Deutung anderer Zeichen, wie sie beim Opfer vorkommen konnten, besonders verstehen musste.[9]) — Ein gutes Zeichen war es, wenn das Opfertier ohne Sträuben zum Altar hinging,[10]) oder gar vor dem Schlachten mit dem Kopfe nickend gleichsam selbst sich mit seinem Schicksal einverstanden erklärte,[11]) und man verschmähte es auch nicht, durch besondere Mittel diese Omina künstlich herbeizuführen.[12]) Riss das Tier sich los und lief davon, oder stürzte es gar vor dem Schlachten tot zu Boden, so wurde dies umgekehrt für ein schlimmes Zeichen angesehen.[13]) Auch aus der Art, wie die Opferstücke verbrannten, wurde geweissagt. Besonders achtete man auf die Bewegungen des Schwanzes während des Verbrennens.[14]) Ebenso war es wichtig, wie das Steissbein[15]) und die Galle mit ihrem verschiedenen Feuchtigkeitsgehalt verbrannte;[16]) die Iamiden in Olympia benutzten auch die Häute zur Weissagung.[17]) Auch der Flamme selbst entnahm man Zeichen. Neben anderen Arten der Hieroskopie hat Prometheus die Menschen auch die *φλογωπὰ σήματα* zu verstehn gelehrt,[18]) und wie die Kunst den Flug der Vögel zu deuten, hat Apollon dem Argonauten Idmon es auch verliehen *ἔμπυρα σήματ' ἰδέσθαι*.[19]) Nicht bloss bei den *σφάγια* war es ein schlimmes Zeichen, wenn die Flamme nicht brennen und die Opferstücke nicht verzehren wollte.[20]) Auch die Art, wie der Rauch oder Weihrauchdampf aufstieg, war nicht gleichgültig,[21]) und so erforderte denn auch das Aufschichten des Holzes auf dem Brandopferaltar Sorgfalt.[22])

---

1) Plat. Lach. p. 199 A.
2) Xen. Anab. V 6, 29, vgl. Kyrup. I 6, 2.
3) Vgl. Thuk. VII 50.
4) Soph. Oid. Kol. 1429 f.
5) Herod. VI 76. Thuk. V 54. Xen. Anab. VI 1, 24.
6) Xen. Hell. III 1, 17 ff., IV 1, 22; Anab. VI 4, 17. Plut. Arist. 18 f.
7) Xen. Anab. VI 5, 2 u. 8.
8) Xen. Hell. III 3, 4.
9) Plat. Symp. p. 202 E, Polit. p. 290 C.
10) Plut. Lucull. 24, Pel. 22. Aisch. Ag. 1298.
11) Paton u. Hicks Inscr. of Cos 37 Zl. 21. Bechtel-Collitz III 3636 S. 358 und d. Bem. S. 359.
12) Plut. Quaest. symp. VIII 8, 3. Schol. Aristoph. Pax 960. Schol. Apoll. Rhod. I 415.
13) Plut. Pyrrh. 6.
14) Schol. Arist. Pax 1053, 1054.
15) Aisch. Prom. 497.
16) Soph. Ant. 1009 f. Eur. Phoin. 1261 mit Valckenaers Anm.
17) Schol. Pind. Ol. VI 111.
18) Aisch. Prom. 498.
19) Apoll. Rhod. I 145
20) Soph. Ant. 1005 ff. Vgl. Eur. Suppl. 155. Phoin. 954.
21) Laert. Diog. VIII 20. Apoll. Rhod. I 437 f.
22) Aristoph. Pax 1026.

Wohl in allen Staaten gab es anerkannte und ständige μάντεις, die, wenn sie es für nötig hielten, ausserordentliche Opfer, μαντικὰ ἱερά, anordneten. In Athen beobachteten sie, wie wir gesehen haben, die Zeichen mit den zehn sog. ἱεροποιοὶ ἐπὶ τὰ ἐκθύματα zusammen.[1])

42. Neben diesen üblichen und deshalb wichtigen Arten der Mantik gab es dann, ebenso wie wir es vorher bei den zufälligen Zeichen gefunden, noch unzählige andere, deren sich der Abergläubische zu bedienen pflegte. Hierhin gehören die (in Kleinasien häufiger vorkommenden) Würfel- und Buchstabenorakel;[2]) ferner wurden Siebe angewandt, um Zeichen zu erhalten,[3]) Eier wurden über Feuer gehalten, und das Bersten und Ausschwitzen der Schale beobachtet,[4]) und noch viele solcher Mittel, aus denen man die Zukunft erkennen wollte, werden erwähnt;[5]) ihrer noch mehr aufzuzählen, wäre jedoch zwecklos.

43. Alle diese Zeichen, die zufälligen wie die absichtlich herbeigeführten, konnte auch der Laie beobachten und zu deuten versuchen, aber lieber verliess man sich natürlich auf den μάντις, und war ein solcher zu haben, so zog man ihn in wichtigeren Fällen gewiss immer zu Rate. Er deutete die sich darbietenden Erscheinungen nicht nur sicherer, sondern sah auch mehr. Silanos, der Seher des jüngern Kyros, erkennt aus den Opfern, dass in den nächsten zehn Tagen eine Schlacht nicht stattfinden werde,[6]) Teiresias versteht sich trotz seiner Blindheit auf die Deutung der Vogel-, Flammen- und anderer Zeichen besser als jeder andere,[7]) und als die Schlange die Sperlinge verzehrt und dann versteinert wird, vermag Kalchas allein zu sagen, was das Wunder bedeutet,[8]) und zwar θεοπροπέων ἀγόρευεν.[9]) Schon hieraus sehen wir, dass die überlegene Kunst des μάντις nicht bloss auf seiner grösseren Erfahrung beruht, die Götter haben ihm vor andern die Gabe der Weissagung verliehen. Diesen Glauben finden wir bereits in der homerischen Zeit. Kalchas verkündet, was Apollon ihm eingiebt,[10]) und Helenos vernimmt die Stimme der ewigen Götter,[11]) dass dem Hektor der Tod noch nicht bestimmt sei. Gleich Ärzten und Baumeistern sind daher die μάντεις gesuchte Leute, und man lässt sie sich weither kommen (ρ 382 ff.). Bisweilen wird die Kunst vererbt und pflanzt sich Generationen hindurch fort. So ist schon bei Homer der Seher Theoklymenos ein Sohn des untadligen μάντις (λ 291) Melampus (ο 225), einer seiner Vorfahren heisst Mantios (ο 242), einen andern, Polypheides, hat Apollon zum besten Seher unter allen Sterblichen gemacht (253), und auch Amphiaraos gehört der Familie an (244, 252).[12]) Später finden wir dann auch ganze Sehergeschlechter er-

[1]) Arist. Athen. Pol. 54.

[2]) Paus. VII 25, 6. Schol. Pind. Pyth. IV 337. Vgl. Kaibel Epigr. gr. 1038 ff. und Herm. X 193 ff., XXIII 532 ff. Keil Herm. XXV 313. Reisen im sw. Kleinas. II 224a bis c S. 174 ff.

[3]) Theokrit. III 3. Luk. Alex. 9, Philostr. Apoll. Tyan. VI 11 p. 114 Kays.

[4]) Schol. Aisch. Pers. 185. Lobeck Agl. 410.

[5]) S. Poll. VII 188. Suid. u. οἰωνιστική und προφητεία. Paus. VII 21, 13. Reisen im sw. Kleinas. II 82 f.

[6]) Xen. Anab. I 7, 18.

[7]) Soph. Ant. 998 ff.

[8]) Β 300 ff.

[9]) Β 322. Vgl. Ζ 438.

[10]) Α 72, 385, vgl. 86 f.

[11]) Η 53. Vgl. auch Β 832.

[12]) Vgl. Eckermann Melampus und sein Geschlecht. Dümmler Philol. 1897 S. 8.

wähnt. Besonders berühmt sind die Iamiden[1]) und Klytiaden[2]) in Olympia[3]) und die Telliaden, denen wir an verschiedenen Orten Griechenlands begegnen.[4]) Verschmähten diese Seher es nun auch nicht, allerlei Zeichen zu beobachten und aus ihnen zu weissagen,[5]) so war doch wichtiger, was sie aus unmittelbarer göttlicher Eingebung, *θεοφόρητοι*, wie Aischylos[6]) von Kassandra sagt, oder *ἔνθεοι*, *ἐνθουσιάζοντες*, vom Gott ergriffen, verkündeten.[7]) Solche Aussprüche konnten sich auf eine nahe bevorstehende Zukunft beziehen, wie die Weissagung des Teiresias (λ 100 ff.) über die Schicksale des Odysseus, der Kassandra über Agamemnons und ihre eigene Ermordung (Aisch. Ag.) oder auf Ereignisse, die erst in ferner Zeit eintreten sollten.[8]) Dieser Glaube ward dann Veranlassung, solche Orakel zu sammeln. Wie die Römer die sibyllinischen Bücher, so besassen auch die Griechen *λόγια* und *χρησμούς*, Orakelsprüche, die Sehern der Vorzeit zugeschrieben und zu geeigneter Zeit hervorgeholt wurden.[9]) Unter den Namen solcher mythischer Seher begegnen uns Bakis und Musaios am häufigsten, namentlich bei dem gläubigen Herodot;[10]) richtiger wäre wohl von Bakiden die Rede, da der Name wie Sibyllen einen Gattungsbegriff bezeichnet zu haben scheint.[11]) Die bedeutendsten solcher Sammlungen werden sich im Besitz der Staaten und Regierungen oder einzelner Priesterschaften befunden haben. So besassen die Peisistratiden eine, die später Kleomenes nach Sparta entführte,[12]) und auch die lakedaimonischen Könige liessen die pythischen Orakel aufzeichnen;[13]) aber auch viele Private rühmten sich im Besitz solcher Schätze zu sein. Aus diesen Büchern weissagten sie dann, behaupteten daneben aber gewöhnlich auch selber Seher zu sein und galten denn wohl auch meistens dafür. Ein solcher *χρησμολόγος* ist Diopeithes, der vor der Wahl des Agesilaos die Spartaner vor einem lahmen Königtume warnte,[14]) Amphilytos, der dem Peisistratos weissagte,[15]) und viele andere, die sich nicht immer grossen Ansehens und guten Rufes erfreuten,[16]) namentlich da die Orakel früh gefälscht wurden.[17])

Endlich sind die Sibyllen zu erwähnen, zum Teil vielleicht auch historische Persönlichkeiten.[18]) In den ältesten Zeugnissen wird nur eine genannt, später kennt man viele; am berühmtesten bleibt die von Ery-

---

[1]) Pind. Ol. VI. Herod. V 44, IX 33. v. Wilamowitz Isyllos 179 ff.

[2]) Paus. VI 17, 6. Arch. Ztg. 1878 S. 160 ff.

[3]) Vgl. Preller-Robert Griech. Myth. I 143, auch E. Curtius Altäre von Olympia, Abh. der Berl. Akad. 1881 S. 16 ff.

[4]) Mehr Beispiele bei Schoemann Gr. A. II 308 ff.

[5]) Vgl. Soph. Ant. 998 ff. Paus. I 34, 3.

[6]) Ag. 1140, vgl. 1216.

[7]) Vgl. Plat. Phaidr. 244 C, Apolog. VII 22 C.

[8]) Z. B. Herod. VIII 96

[9]) Isokr. XIX 5.

[10]) Vgl. Passow Musaeus, Leipzig 1810. Lobeck Agl. 299. Richard Hendess oracula Graeca, quae apud scriptores Graecos Latinosque extant, Halle 1877. Gustav Wolff Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Berlin 1856. Kaibel Epigr. gr. 1033 ff. Pomtow De oraculis quae extant graecis trimetro iambico compositis, Berl. Diss. 1881. Rohde Psyche 351.

[11]) Arist. Probl. 954a 36. Rohde Psyche 351 A. 2.

[12]) Herod. V 90.

[13]) Vgl. Herod. VI 57.

[14]) Xen. Hell. III 3, 3. Plut. Ages. 3.

[15]) Herod. I 62.

[16]) Vgl. Aristoph. Equ. 1085, Vesp. 380, Schol. Av. 988.

[17]) Herod VII 6. Lobeck Agl. 334. Diels Sib. Bl. 33.

[18]) Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 382.

thrai.[1]) Völlig zurück traten aber alle diese Weissager und alle ihre Aussprüche vor der Bedeutung der eigentlichen Orakel, zu denen wir uns jetzt wenden.

β. Die Orakel.

44. Alle Zeichen kamen von den Göttern, und sie richtig zu verstehen und zu deuten, war auch nur durch ihre Gnade und Erleuchtung möglich. Sprach sich in diesem Glauben oder Aberglauben schon die Überzeugung aus, dass die Himmlischen in liebevoller Besorgnis für den Sterblichen gern bereit seien, ihm durch Rat und Warnung zu nützen,[2]) so lag der Gedanke nicht fern, dass gewisse Stätten besonders von ihnen ausersehen und bestimmt seien, wohin der Zweifelnde sich wenden, und wo er ihre Stimme stets vernehmen konnte.[3]) Das sind die *μαντεῖα*, Orte, wo geweissagt wird, oder wie sie auch heissen, *χρηστήρια*, Stätten, wo man *τοῖς θεοῖς χρῆσθαι*, sich *χρησμούς* holen kann.[4]) Wir nennen sie Orakel.

Kein Gott ist geeigneter und fähiger, Orakel zu geben, als Zeus, der schon bei Homer *Πανομφαῖος* heisst,[5]) dessen Auge alles sieht[6]) und dessen Gedanken so tief sind, dass kein Seher sie ganz ergründet.[7]) Ihm gehört das älteste griechische Orakel, von dem wir Kunde haben. Als Achilleus den geliebten Freund in den Kampf sendet, ruft er Zeus an, den ferne wohnenden, der in dem winterlichen Dodona waltet, wo die Seller umherwohnen, die Hypopheten des Gottes, welche ihre Füsse nicht waschen und auf dem Erdboden ruhen,[8]) und von Odysseus heisst es,[9]) dass er nach Dodona gegangen sei, um dort aus der hochragenden Eiche des Zeus den Willen des Gottes zu vernehmen. Dies Dodona lag in Epeiros[10]) am Fusse des Berges Tmaros oder Tomaros.[11]) Es war ein Zeichenorakel; aus dem Rauschen der Zweige entnahm man den Willen des Gottes, den man sich wohl im Baume selbst gegenwärtig dachte,[12]) und die Priester deuteten die Töne und verkündeten den Fra-

---

[1]) Preller Robert a. a. O. Buresch Athen. Mitt XVII 16 ff. E. Maass De Sibyllarum indicibus. Bouché-Leclercq II 33 ff. Klausen Aeneas u. d. Penaten I 203 ff. Oracula Sibyllina ed. Alexandre Paris 1841. Diels Sibyllin. Blätter Berl. 1890.

[2]) Vgl. Plut. De Ε ap. Delph. 1.

[3]) Vgl. Xen. Mem. I 1, 6.

[4]) Vgl. Ephoros bei Strabo IX 422.

[5]) *Θ* 250 Vgl. *Χ* 280.

[6]) Hes. Erg. 267.

[7]) Hes. Frgm. 196 Marksch.

[8]) *Π* 233 ff. Dümmler Philol 1897 S. 6.

[9]) *ξ* 327, *τ* 296.

[10]) Man hat es auch in Thessalien gesucht Vgl. Welcker Griech. Götterlehre I 199. Unger Philol. XX 577 ff. Bergk Philol. XXXII 126. Niese Rhein. Mus. XXXII 288. Schoemann Gr. A. II 327.

[11]) Litteratur: Carapanos Dodone et ses ruines, Paris 1878. Roberts Journ. of Hell. Stud. I 228 ff. Unger Philol. XXIV 390 f. v. Wilamowitz Antigonos v. Karystos 135 A. Wachnig De oraculo Dodoneo, Breslau 1885. Bouché-Leclercq a. a. O. II 277 ff. O. Hoffmann Die Orakelinschr. von Dodona in griech. Dialektinschr. von Baunack etc. I 91 ff. H. Pomtow Jahrb. f. Phil. 1883 S. 345 ff. Wieseler Götting. Nachr. 1879 S. 1 ff. Wiedemann Herodot II Leipz. 1890 S. 246 f Von älteren Arbeiten v. Lasaulx Das pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona, 1841. Gerlach Dodona, Basel 1859. Vgl. auch Stützle Das griech. Orakelwesen, Progr. des Gymnas zu Ellwangen 1887 u. 1891, und über d. Orakel u. d. Mantik überhaupt Döhler in der Sammlung v. Virchow u. v. Holtzendorff 1872 Heft 150.

[12]) Hes. Frgm. 149 Marksch. Bötticher Baumkultns 111. Der Baum wird bald *δρῦς*, bald *φηγός* genannt; es war eine Eiche (Preller u. Dodona in Pauly's Realencyklopädie II 1191).

genden die Antwort.[1]) Zu Herodots Zeit gab es dort auch drei weissagende Priesterinnen,[2]) *προμάντιες*[3]) oder *προφήτιδες*,[4]) doch haben die Priester daneben niemals gefehlt.[5]) Seit dem vierten Jahrhundert ist auch von einem dodoneischen Becken, das die Kerkyraier gestiftet haben, und von *κλῆροι* die Rede.[6]) Eine eherne Geissel, die ein Knabe hielt, wurde vom Winde in Bewegung gesetzt und schlug dann gegen das metallene Becken;[7]) ob aber auch aus diesen Klängen prophezeit wurde, ist ungewiss. Ebenso ist unsicher, ob aus dem Murmeln der wunderbaren Quelle, die am Fusse der Eiche floss,[8]) geweissagt wurde,[9]) oder ob die Priester sich aus ihr wie an andern Orten Begeisterung tranken.[10]) Dodona blieb das bedeutendste Zeichenorakel in Griechenland. Kroisos hat es beschickt,[11]) Athen und Sparta haben es wiederholt von Staatswegen befragt,[12]) und unter den erhaltenen Fragetäfelchen befindet sich auch eines von der Stadt Tarent.[13]) Viele Jahrhunderte hat sich das Orakel des grössten Ansehns erfreut. Am Ausgang des dritten zerstört,[14]) wurde es zwar wieder aufgebaut, bestand aber nicht mehr lange.

45. Fast ebenso berühmt wie Dodona war das Orakel des Zeus Ammon in Libyen, in der Oase Siwah, unfern von Kyrene gelegen, wo ebenfalls aus Zeichen geweissagt wurde.[15]) Eigentlich ist es also kein griechisches Orakel, doch dürfen wir es hier nicht übergehen, denn es hatte die grösste Bedeutung für Griechenland. Niemals fehlt es, wo die wichtigsten griechischen Orakel aufgezählt werden; Delphoi, Dodona und das ammonische Orakel ist die immer wiederkehrende Dreizahl.[16]) Ammon war von den Griechen früh mit ihrem Zeus identifiziert worden,[17]) und man dachte sich offenbar in Dodona und in Libyen denselben Gott Orakel erteilend;[18]) durch die Kyrenaier war das Orakel bekannt geworden, und wenn wir Herodot (I 46) Glauben schenken dürfen, war sein Ruhm schon im sechsten Jahrhundert so verbreitet, dass der lydische König Kroisos auch zu ihm sandte. Sparta, Elis, Theben[19]) standen früh in Beziehungen zu ihm, und auch Kimon soll es kurz vor seinem Tode befragt haben,[20]) am berühmtesten aber wurde es durch den Zug Alexanders des Grossen.[21]) Die Art der Weissagung wird uns von Diodor (XVII 50) und Curtius (IV 7, 24) am deutlichsten beschrieben. Priester trugen das Bild des Gottes auf den Schultern, eine grosse Prozession folgte, Frauen und Jung-

---

[1]) Vgl. *αἱ προσήγοροι δρύες* Aisch. Prom. 832, *πολυγλώττου δρυός* Soph. Trach. 1168.

[2]) Herod. II 54. — Über den Namen Peleiaden Preller-Robert Gr. Myth. I 125 A. 1.

[3]) Vgl. Paus. X 12, 10.

[4]) Strab. VII 328.

[5]) Strab. IX 402 und die Inschriften bei Carapanos a. a. O. Pl. XXIV—XL p 68 f.

[6]) Preller-Robert a. a. O. I 124 A. 3.

[7]) Strab. excerpt. VII 329.

[8]) Plin. Nat. hist. II 228.

[9]) Serv. zu Verg. Aen. III 466.

[10]) Schoemann Gr. A.[3] II 329.

[11]) Herod. I 46.

[12]) Xen. De vect. VI 2. Paus. VIII 11 Ende. Plut. Phok. 28. Demosth. XXI 52 p. 531.

[13]) Carapanos 70, Pl. XXXIV n. 1.

[14]) Polyb. IV 17.

[15]) Parthey Das Orakel und die Oase des Ammon. Abh. der Berl. Akad. 1862. E Plew Programm von Danzig 1876 S. 15 ff. Bouché-Leclercq II 338 ff.

[16]) Plat. Leg V 738 C. Aristoph. Av. 716. Cic. De div. I 1, I 43.

[17]) Vgl. Plew a. a. O. 18 ff.

[18]) Vgl. Herod. II 55 ff.

[19]) Paus. III 18, 3; V 15, 11; IX 16, 1. S. auch [Plat.] Alk. II p. 148.

[20]) Plut. Kim. 18.

[21]) Arrian Anab. VI 3, 2. Vgl. O Hirschfeld Abh. der Berl. Akad. XXXV (1888) 834.

frauen sangen einheimische Lieder. Aus den Schwankungen und Bewegungen des Bildes erkannte der *προφῆτις* den Willen des Gottes und verkündete ihn den Fragenden.

46. Unter den Zeusorakeln ist dann noch wichtig das olympische,[1]) das freilich an Bedeutung jenen beiden auch nicht annähernd gleichkam und von Staatswegen nur selten befragt worden zu sein scheint.[2]) Hier wurde aus Opferzeichen geweissagt, und das Sehergeschlecht der Iamiden,[3]) das die Mantik ausübte, vermochte aus den Zeichen mehr zu erschliessen, als dies der gewöhnlichen Hieroskopie möglich war.[4]) Dass das Orakel namentlich zu der Zeit der grossen Spiele in Anspruch genommen wurde, lässt sich denken.[5])

47. Alle diese Zeusorakel überstrahlte der Glanz des Apollonorakels zu Delphoi.[6]) Bei Homer sendet Zeus die meisten *σήματα* und *τέρατα*, Apollon lehrt den Kalchas[7]) und Polypheides (*ο* 252) die Kunst, Zeichen zu erkennen und zu deuten und aus ihnen auf Ursache[8]) und zu erwartende Folgen zu schliessen, aber bald gilt auch in anderem Sinn *Διὸς προφήτης ἐστὶ Λοξίας πατρός*:[9]) Apollon wird selber zum Orakelgott, und zwar *κατ' ἐξοχήν*. Seit dionysisches Wesen in seinen Kult eindringt,[10]) begeistert er die Seher,[11]) dass sie in Ekstase prophezeien[12]) und nach dieser Richtung hin scheidet und entwickelt sich immer mehr der Einfluss und die Bedeutung beider Götter für die Mantik: Zeus gehören die bedeutendsten Zeichenorakel, Apollon die Spruchorakel, der Wille des Zeus wird aus Zeichen und Erscheinungen erkannt, Apollon spricht durch den Mund des von ihm erfüllten Propheten. Kassandra ist von ihm zur Seherin gemacht, und zur eigenen Qual muss sie sehen und sagen, was sie doch nicht wenden kann, und in dem Kallimachischen Hymnos (in Del. 89) wird Apollon angerufen: Zwinge mich nicht, gegen meinen Willen zu weissagen.

Homer kennt Weissagungen in Ekstase noch nicht,[13]) wohl aber das pythische Orakel. Agamemnon ist hingegangen, um es über den Ausgang des Krieges zu befragen, und Apollon hat ihm geweissagt, die Erfüllung sei nahe, wenn die Besten im Heere in Streit gerieten.[14]) *I* 405 werden die wohlgefüllten Schatzkammern der felsigen Pytho[15]) erwähnt,

---

[1]) Strab. VIII 353. Paus. V 14, 8. Bouché-Leclercq II 332 ff.

[2]) Vgl. Plut. Ages. 11. Xen. Hell. IV 7, 2.

[3]) Vgl. die Inschriften Olymp. V 102 ff. Neben ihnen fungieren die Klytiaden als *μάντεις*.

[4]) Pind. Ol. VIII 3. Vgl. Schol. Pind. Ol. VI 111 und 119. Curtius Die Altäre von Olympia, Abh. der Berl. Akad. 1881 S. 14 ff.

[5]) Vgl. Paus. VI 8, 2. Philostr. Her. II 6 p. 293.

[6]) Litteratur: Preller in Pauly's Realencyklopädie II 900 ff. Schoemann a. a. O. II 311 ff. Preller-Robert Gr. Myth. I 285 ff. G. Wolff De novissima oraculorum aetate, Berlin 1854. Göttling Ges. Abhandlgg. II. Bouché-Leclercq a. a. O. III 39 ff. A. Mommsen Delphica, Leipzig 1878. H. Pomtow zur Topographie von Delphi, Berlin 1889. Ehlinger De Apoll. et orac. eius Delph., Emmerich 1870. Gruppe Hdb. V 2, 110 ff.

[7]) *Α* 72, 86 f., 385.

[8]) *τά πρό τ' ἐόντα*, das in geringerem Masse jeder Kluge und Weise kennt

[9]) Aisch. Eum. 19. Vgl. 616 ff. Hymn. in Apoll. Del. 132. Plat. Rep. 427C. Auch Serv. zu Verg. Aen. I 20.

[10]) Rohde Psyche 344 f.

[11]) Vgl. Plat. Apol. VII C; Phaidr. p. 265.

[12]) Vgl. Paus. I 34, 3.

[13]) Über Od. *υ* 345 ff. s. Rohde Psyche 11 u. 344 A. 3.

[14]) *θ* 77 ff.

[15]) Vgl. *Β* 519.

und man darf daraus wohl den Schluss ziehen, dass das Orakel schon damals häufig aufgesucht wurde.[1]) Dass schon in homerischer Zeit eine Seherin in Pytho weissagte, ist nicht anzunehmen, auch der homerische Hymnos auf den pythischen Apollon erwähnt ihrer noch nicht, vielleicht war es ein Losorakel, das unter dem Schutze Apollons stand.[2]) Schwerer wird zu entscheiden sein, ob in noch älterer Zeit hier wirklich ein Erdorakel bestanden hat,[3]) oder ob die Sagen von der Tötung des Drachen und der Verdrängung der ersten Besitzerin des Orakels nachhomerisch sind[4]) und nur veranlasst durch die Thatsache, dass das Adyton des Tempels sich über einem Schlund befand, dem kalte, aus dem Erdinnern aufsteigende Dämpfe entströmten, die den, der sie einatmete, in ekstatische Erregung versetzten.[5]) Die Sage von der Gründung des Heiligtums giebt am ausführlichsten der homerische Hymnos auf Apollon. Nach ihm ist Apollon selbst der Stifter. Lange sucht der Gott nach einer passenden Stätte, bis er in die krisäische Ebene am Fuss des Parnass gelangt. Auf einem Felsplateau in der Schlucht von Delphoi lässt er von Trophonios und Agamedes den Tempel erbauen, nachdem er zuvor die den Ort hütende Schlange mit seinem Pfeile erlegt. Delphingestalt annehmend schwimmt er zu einem Schiff kretischer Männer, das gerade vorbeifährt, lenkt es nach Krisa, giebt sich den Schiffern als Gott zu erkennen, befiehlt ihnen, ihm einen Altar als Delphinios[6]) zu errichten, und heisst sie seines Heiligtums warten. Dass der Gott sich erst durch die Erlegung einer Schlange[7]) das Orakel erobert, deutet auch darauf hin, was die delphische Legende, die von einem Zusammenhange mit Kreta nichts weiss, mit einfachen Worten überliefert: das Orakel habe erst der Ge, dann der Themis, darauf der Phoibe gehört, und von dieser habe es endlich Apollon erhalten.[8]) Beide Sagen wollen erklären, wie ein *μαντεῖον χθόνιον*,[9]) das ursprünglich nur Eigentum der Erdgöttin gewesen sein konnte, in den Besitz Apollons gekommen sei. Aber bewiesen wird auch dadurch nur, dass man im Altertum an ein ehemaliges Erdorakel glaubte, nicht seine Existenz.

Der alte Tempel brannte im Jahr 548 ab[10]) und wurde im Auftrag der Amphiktionen von den aus Athen verbannten Alkmeoniden aus Stein wieder aufgeführt.[11]) Im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts aber warf ihn ein Erdbeben in Trümmer. Den neu aufgerichteten zerstörten im Jahre 83 die Barbaren, die nach Sullas Weggang Delphoi überfielen, und erst Nero liess den Tempel 67 neu aufbauen.[12]) Von dem Reichtum und der Pracht des Heiligtums können wir uns eine Vorstellung machen, wenn

[1]) Vgl. Hymn. in Merc. 178 ff.

[2]) Rohde Psyche 345.

[3]) So Rohde 124 f. Vgl. A. Mommsen Delphica 1 ff., 78 ff. Stützle a. a. O. 1891 S. 7 ff.

[4]) Ed. Meyer Gesch. des Altt. II 432.

[5]) Cic. De div. I 36 § 79, Strab. IX 419. Diod. XVI 26. Justin. XXIV 6. Vgl. Baedeker's Griechenland 134 ff., Mommsen Delphica 12 f. Lolling Hdb. III 131.

[6]) Der Name Delphoi findet sich zuerst Homer. hymn. XXVII 14 Baum. und bei Herakleit Frgm. bei Plut. de Pyth. or. 21.

[7]) Vgl. Rohde Psyche 125.

[8]) Aisch. Eum. Anf. Vgl. Paus. X 5, 3.

[9]) Eur. Iph. T. 1249. Kallim. Frgm. 364 und mehr bei Th. Schreiber Apollo Pythoktonos 3.

[10]) Herod. II 180, V 62.

[11]) Arist. Ath. Pol. 19.

[12]) Pomtow Rhein. Mus. 1896 S. 329 ff., 1897 S. 105 ff.

wir hören, dass die Phoker 10,000 Talente blossen Metallwertes dort fanden, und Plinius doch noch etwa 3000 Statuen in Delphoi zählte.[1]) Pausanias (X 11, 1) fand zwar die Schatzhäuser leer, aber noch unendlich viele Zeugen der alten Pracht, und der herrliche Dreifuss, das Weihgeschenk der Hellenen nach ihrer grössten That,[2]) stand dort, bis ihn Konstantin entführte. (Taf. III Fig. 3.)

Unter den zahlreichen priesterlichen Beamten sind ausser dem *προφήτης* namentlich die fünf *ὅσιοι*[3]) zu nennen, später auch Prytanen und Archonten, über deren Thätigkeit die jetzt durch die Ausgrabungen der Franzosen zu Tage geförderten Inschriften allmählich Licht verbreiten.

Im Adyton des Tempels, in das die Kassotis hinunterströmte, stand über dem Schlunde ein gewaltiger vergoldeter Dreifuss, auf dessenBecken eine kreisförmige, durchbrochene Scheibe (*ὅλμος*) lag, worüber der Sitz für die Pythia angebracht war.[4]) Davor lag der *ὀμφαλός*, ein kuppelförmiges Bauwerk, unter dem der Python begraben liegen sollte,[5]) später für den Mittelpunkt der Erde erklärt, wo einst die beiden von Zeus aus Ost und West ausgesandten Adler zusammengetroffen waren.[6]) Zu beiden Seiten standen goldene Adlerbilder, die bei der Plünderung durch die Phoker auch geraubt wurden.[7])

Die Seherin, welche die Orakel verkündete, soll in älterer Zeit eine Jungfrau in der Blüte der Jahre gewesen sein, später aber, da einer einmal Gewalt angethan war, wurden nur ältere Personen zu diesem Amte gewählt.[8]) Diese Sitte bestand vielleicht schon zur Zeit des Aischylos.[9]) Natürlich musste die Erwählte untadliger Herkunft, Jungfrau und von gutem Rufe sein, Adel und Vornehmheit waren vielleicht, auch als die Blüte des Orakels ihren Höhepunkt erreicht hatte, nicht erforderlich; zu Plutarchs Zeit war die Pythia eine einfache Landmannstochter.[10]) Ursprünglich sollen nur einmal im Jahr Orakel gegeben worden sein, im Monat Bysios,[11]) dann aber wurde das Orakel so sehr in Anspruch genommen, dass zwei Pythien sich fortwährend ablösten, und noch eine dritte zur Aushilfe bereit war; zu Plutarchs Zeit genügte es bereits wieder, dass monatlich einmal Orakel erteilt wurden.[12]) An Unglückstagen, *ἡμέραι ἀποφράδες*, durfte die Pythia niemals den Dreifuss besteigen,[13]) aber auch sonst musste durch Opfer und andere Zeichen erforscht werden, ob der Tag zum Orakelgeben günstig sei.[14]) War dies der Fall, so begab sich die Pythia, nachdem sie zuvor Reinigungen vorgenommen hatte,[15]) in goldenem Haarputz und langem Gewande[16]) ins Adyton, trank aus der

[1]) Nat. hist. XXXIV 17.
[2]) Herod. IX 80. Paus. X 13, 5.
[3]) Plut. De def. or. 49.
[4]) Diod. XVI 26. Strab. IX 419. Brønsted Reisen und Unterss. in Griechenland I 115 ff. Müller de tripode Delphico, Diss. Gött. 1820. Wieseler Abhndlgg. der Gött Gesellsch. der Wissensch. Bd. XV 221 ff.
[5]) Rohde Psyche 123 f.
[6]) Pind. Pyth. IV 4 mit Schol. Pyth. VII 134, VIII 85. Aisch. Sept. 747. Plat. Rep. 427 C. Paus X 16, 2. Strab. IX 420. Maass Aratea (Philol. Untersuch. XII) 177 A. 12. Abbildung bei Rochette Mon. inéd. T. 37. Vgl. Bötticher Omphalos, Berlin 1859 S. 8.
[7]) Diod. XVI 30 ff.
[8]) Diod. XVI 26
[9]) Eum. 38. Vgl. Eur. Ion 1339.
[10]) Plut. De def. or. 51. De Pyth. or. 22.
[11]) Plut. Quaest. graec. 9. A. Mommsen Delph. 18 f. Rohde Psyche 349 A.
[12]) De def. or. 9. Quaest. gr. 9.
[13]) Plut. Alex. 14.
[14]) Eur. Ion 421. Plut. De def. or. 51.
[15]) Schol. Eur. Phoin. 230.
[16]) Plut. De Pyth. or. 24.

Kassotis,[1]) nahm Lorbeerblätter in den Mund und kaute sie[2]) und bestieg den Dreifuss.[3]) Neben ihr stand der *προφήτης*,[4]) dem die Fragen mündlich oder schriftlich mitgeteilt wurden.[5]) Die Fragenden (*θεοπρόποι*)[6]) trugen einen Lorbeerkranz;[7]) ihre Reihenfolge bestimmte das Los,[8]) sofern nicht einem von ihnen das Recht der *προμαντεία*, des Vortritts, zustand.[9]) Durch die gasartigen Ausdünstungen, die aus dem Schlunde aufstiegen, wurde die Pythia in Ekstase versetzt und sprach nun mehr oder weniger zusammenhängende Worte, die dann von den Propheten in oft recht schlechte Hexameter,[10]) später auch in andere Versmasse[11]) gebracht und den Fragenden mitgeteilt wurden. Bisweilen wurden die Antworten auch in prosaischer Form gegeben.[12]) Oft muss sich die Pythia in einem Zustande befunden haben, der sie unzurechnungsfähig machte,[13]) und die Priester mussten dann sehen, was sie aus ihren Worten und Ausrufen machen konnten. Absichtlicher Betrug aber wurde gewiss selten verübt. Vereinzelte Fälle kamen ja vor,[14]) und einmal hören wir sogar, dass eine Pythia abgesetzt wurde, weil sie bestochen ein falsches Orakel gegeben haben sollte,[15]) aber im allgemeinen haben in der Blütezeit des Orakels sicherlich die Pythia wie die Priester selber geglaubt, dass der Gott durch sie spräche, und wenn die klugen Männer, die meistens auch über die Verhältnisse der Fragenden wohl unterrichtet gewesen sein werden auch alle Vorsicht anwandten und gern dunkel und zweideutig blieben,[16])' wo sie ihrer Sache nicht sicher waren, so wäre doch das ungemeine Ansehn, dessen sich das Orakel Jahrhunderte lang erfreute, gar nicht zu erklären, wenn man häufigen Betrug voraussetzen wollte. Lysandros machte in Delphoi, Dodona und bei dem ammonischen Orakel Bestechungsversuche, aber überall wurde er abgewiesen und schliesslich verraten,[17]) und aus dem Vorwurf des erbitterten Patrioten Demosthenes *ἡ Πυθία φιλιππίζει*[18]) dürfen wir auch noch auf keine Unredlichkeit schliessen.[19]) Manche Verdächtigung ist gewiss auf die Sonderinteressen und den Partikularismus der griechischen Stämme zu schieben, denen gegenüber Delphoi gewissermassen international oder neutral war,[20]) aber freilich änderten sich ja auch die Zeiten und mit ihnen die Autorität des Orakels.

Der Einfluss von Delphoi ist zwar von neueren zum Teil überschätzt und auch auf Dinge ausgedehnt worden, mit denen das Orakel nichts zu

---

1) Hermot. 60.
2) Luk. Bis accus. 2.
3) Diod. XVI 26.
4) Plut. De def. or. 49. Cf. Herod. VIII 36.
5) Göttling Ges. Abhndlgg. II 59. Vgl. Carapanos a. a. O. p. 36 ff., Fragetäfelchen von Dodona.
6) Herod. I 67. Plut. Kim. 18.
7) Liv. XXIII 11.
8) Aisch. Eum. 32.
9) Herod. I 54. Plut. Perikl. 21. Dittenberger Syll. 323, 8. Athen. Mitt. VII 72 Zl. 36 ff., XIV 34. Zahlreiche Proxeniedekrete, die den Geehrten das Recht der Promanteia verleihen, z. B. Bull. de corr. V 402 ff., VI 221 ff.
10) Vgl. Plut. De Pyth. or. 5.
11) Cic. De div. II 56 § 116.
12) Plut. *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν*. Schol. Thuk. II 8.
13) Plut. De def. or. 51.
14) Vgl. z. B. Herod. V 63.
15) Herod. VI 66.
16) Vgl. Cic. De div. II 56. Stützle a. a. O. 1891 S. 37 f.
17) Diod. XIV 13. Plut Lys. 25.
18) Plut. Dem. 20. Aischin. III 130. Cic. De div. II 57 § 118. Ein anderes, aber auch nicht verbürgtes Beispiel Thuk. V 16.
19) Vgl. Döhler a. a. O. 15 ff.
20) Vgl. Schoemann Gr. A.³ II 46 f.

thun hatte,[1]) doch ist er in der That ausserordentlich gross gewesen.[2]) Ohne den Rat des Gottes pflegte man keine Kolonie auszusenden,[3]) die berühmtesten Gesetzgebungen wurden auf seine Einwirkungen zurückgeführt,[4]) die wichtigsten politischen Fragen durch die Aussprüche der Pythia entschieden,[5]) vor allen Dingen aber holte man seinen Rat und seine Entscheidungen in religiösen und auf den Kultus bezüglichen Fragen ein.[6]) In Athen und in andern Städten hatte das Orakel seine Exegeten, die die Sprüche auslegten und in Fragen des Familien- und Geschlechterrechtes, vor allem aber wenn es sich um Sühnungen handelte, Rat und Auskunft gaben. Doch auch bei drohenden Himmelserscheinungen oder in Zweifeln, wie sie die Vorkommnisse des Lebens mit sich brachten, wandte man sich an sie,[7]) wenn man es nicht vorzog, das Orakel selber zu beschicken.[8]) Auch im Auslande war das Orakel früh berühmt. Schon König Midas von Phrygien soll es befragt haben, Gyges von Lydien sandte Geschenke,[9]) Alyattes schickte hin,[10]) und Kroisos wandte sich wiederholt mit Anfragen nach Delphoi, stiftete unglaubliche Schätze in das Heiligtum, steuerte zum Bau des neuen Tempels bei und beschenkte auch die Priester.[11]) Aus Magnesia am Maiandros schickte man hin, als ein Prodigium die Stadt geängstigt, um sich Rats zu erholen.[12]) Aber auch nach dem Westen hin war sein Ruhm gedrungen. Das etruskische Caere hatte eine eigene Schatzkammer in Delphoi,[13]) Tarquinius Superbus sandte seine Söhne hin,[14]) Q. Fabius Pictor führte eine ganze Gesandtschaft hin,[15]) und noch Cicero befragte es.[16]) Unter Nero, der über dem heiligen Schlund Menschen schlachten liess,[17]) stellte das Orakel eine Zeitlang seine Thätigkeit ein, ganz verstummt scheint es erst unter Konstantins Regierung zu sein.[18])

48. Neben diesen drei bedeutendsten gab es nun noch zahllose andere Orakel, deren Ansehn sehr verschieden war, vor allem in Boiotien und an der kleinasiatischen Küste. Eins der berühmtesten war das Apollonorakel zu Didymoi bei Milet, nach der Familie, in deren erblichem Besitz es sich befand, gewöhnlich das Branchidenorakel genannt. Der Tempel, dessen gewaltige Ruinen österreichische Ausgrabungen soeben blossgelegt haben, gehörte zu den grössten und schönsten des Altertums.[20]) Auch

---

1) Vgl. Bernhardy Griech. Litgesch. I 398. E. Curtius Griech. Gesch.[6] I 543 ff.

2) Vgl. Schoemann Gr. A. II 43 ff. Preller in Pauly's Realenc. II 907 f.

3) Cic. De div. I 1. Herod. V 42. Thuk. III 92.

4) Plat. Leg. I Anf. Plut. Sol. 14. Schol. Pind. Ol. X 17.

5) Herod. VI 52. Thuk. I 25, 28, 118. Paus. III 1, 5. Plut. Arist. 11.

6) Xen. Mem. I 3, 1. Plat. Leg. VI 759C; Aristot. Ath. Pol. 21. Paus. VI 9, 3; X 10, 1. Dittenberger Syll. 13, 4. Bull. de corr. XIII 434 Zl. 47 eleus. Inschr. Vgl. Jacobs Verm. Schrr. III 355 ff.

7) Plat. Euthyphr. 4C. Leg. VI 739C. R. Schoell Herm. VI 36.

8) [Demosth.] XLIII 66 p. 1072.

9) Herod. I 13 f.

10) Herod. I 19.

11) Herod. I 46 ff.

12) Kern Beitr. zur griech. Philos. und Relig. Berlin 1895 S. 80 ff.

13) Strab. V 220.

14) Liv. I 56.

15) Liv. XXII 57, XXIII 11.

16) Plut. Cic. 5.

17) Cass. Dio LXIII 14.

18) Vgl. G. Wolff De nov. or. aet. p. 9.

19) Herod. VI 19. Paus. VII 2, 4. Vgl. Gelzer De Branchidis. Schoenborn Über d. Wesen des Apollon und die Verbreitung seines Dienstes, Berl. 1854. Gruppe Hdb. V 2, 287 f.

20) Arch. Anz. 1896 im Jahrb. XII 64 ff. Rekonstruktion Taf. II Fig. 1.

hier weissagte eine Priesterin, nachdem sie sich aus einer Quelle Begeisterung getrunken, und ein Prophet teilte ihre Aussprüche den Fragenden mit.[1]) Es wird auch unter den Orakeln genannt, die Kroisos beschickte,[2]) und noch Seleukos sandte reiche Gaben hin.[3])

Auch das klarische Orakel bei Kolophon,[4]) das Manto, die Tochter des Teiresias, einst auf Apollons Befehl gestiftet haben sollte[5]) und das zu Patara in Lykien[6]) zählen zu den bedeutenderen. — Im eigentlichen Griechenland ist dann besonders noch das Apollonorakel zu Abai in Phokis zu nennen, an das sich auch bereits Kroisos gewandt hatte,[7]) und das sich durch seine Reichtümer und Weihgeschenke auszeichnete;[8]) ferner das des ptoischen Apollon bei Akraiphia in Boiotien,[9]) eines zu Tegyra bei Orchomenos,[10]) und das des ismenischen Apollon zu Theben.[11]) In Argos gab es im Heiligtum des Apollon Deiradiotes eine Wahrsagerin, die sich durch den Genuss von Opferblut in Ekstase versetzte.[12]) — Die andern apollinischen Orakel, die uns noch genannt werden, haben wohl nur eine lokale Bedeutung gehabt, und es ist überflüssig, hier Namen zu häufen, denn viel mehr als die Namen wissen wir von ihnen nicht.[13])

49. Sehen wir zum Schluss noch, welcher Art die Fragen waren, die man diesen Orakeln vorzulegen pflegte. Es wäre ganz verkehrt, zu glauben, dass sie nur von Staaten und Königen in wichtigen politischen oder in Angelegenheiten des Kultus zu Rate gezogen wurden. Selbst das Orakel von Delphoi wird verhältnismässig wenig mit solchen Fragen zu thun gehabt haben. Dass die Schriftsteller von ihnen häufiger sprechen, und die hierauf bezüglichen Antworten des Orakels sich im Gedächtnis erhielten, liegt nur daran, dass dies eben wichtige Sachen von allgemeinem Interesse waren.[14]) Gelegentlich aber erfahren wir doch auch, mit welchen Anliegen sich Privatpersonen an die Orakel zu wenden pflegten, und zwar auch an die bedeutendsten zu einer Zeit, wo sie im höchsten Glanz standen. Chairephon fragt in Delphoi, ob es einen Weiseren gebe als Sokrates,[15]) Xenophon, welchen Göttern er opfern solle, um aus dem Feldzug, den er mitzumachen beabsichtige, wohlbehalten und glücklich heimzukehren,[16]) Glaukos, ob er ihm anvertrautes Geld, dessen Veruntreuung nicht nachzuweisen wäre, zurückerstatten solle;[17]) bei dem Branchidenorakel wird angefragt, ob man einen fremden Flüchtling, der sich im Vertrauen übergeben habe, ausliefern dürfe;[18]) die merkwürdigsten Fragen aber haben sich auf den Bleitäfelchen, die man bei den Ausgrabungen in

[1]) Jamblich. De myst. III 11.
[2]) Herod. I 46.
[3]) CIG 2852.
[4]) Strab. XIV 642. Paus. VII 3, 1. Tac. Ann. II 54. Buresch Klaros Untersuch. zum Orakelwesen des späteren Altt. Leipz. 1889.
[5]) Bethe Theban. Heldenlieder 37 ff.
[6]) Herod. I 182. Paus. IX 41, 1. Heberdey Opramoas, Wien 1897, nr. 55 (2. Jahrh. n. Chr.).
[7]) Herod. I 46. Vgl. Soph. Oid. Tyr. 899.
[8]) Herod. VIII 33.
[9]) Herod. VIII 135. Paus. IX 23, 3.
[10]) Plut. De def. or. 5, Pelop. 16.
[11]) Herod. I 52, V 59 ff. Paus. IX 10.
[12]) Paus. II 24, 1.
[13]) Eine kleine Sammlung s. bei Schoemann Gr. A.[3] II 323 ff. Vgl. auch Lebègue Revue archéol. VII (1886) 245 ff.
[14]) Über die grosse Zahl der Kultusorakel Pomtow Jahrb. f. Phil. 1883 S. 358 f.
[15]) Plat. Apol. V § 21.
[16]) Xen. Anab. III 1, 6.
[17]) Herod. VI 86. Vgl. v. Wilamowitz Isyllos 13 f.
[18]) Herod. I 157 ff.

Dodona gefunden hat, erhalten.[1]) Da erkundigt sich einer, ob das Kind, mit dem seine Gattin schwanger gehe, auch wirklich von ihm sei,[2]) ein anderer, wer ihm seine Polster gestohlen habe,[3]) ein dritter, ob es ihm Gewinn bringen würde, wenn er Schafzucht triebe,[4]) eine Frau, welchen Göttern sie opfern müsse, um zu genesen,[5]) Eltern, ob es besser für ihr Kind wäre, wenn sie es so oder so mit ihm machten[6]) u. s. w. Wenn die angesehensten Orakel sich herbeiliessen, auf solche Fragen Antwort zu geben, so kann man sich denken, dass die kleineren wohl selten in wichtigeren Angelegenheiten angegangen worden sind. Die Antworten sind allerdings fast sämtlich verloren, wie natürlich, da die Fragenden die Täfelchen, auf denen sie verzeichnet waren, mit nach Hause nahmen, und sie so in alle Welt verschleppt wurden. Einige, die das Trophoniosorakel in Lebadeia erteilt hat, sind inschriftlich erhalten,[7]) und da müssen wir wieder die Fragen erraten; nur sehr selten haben uns die Steine die Fragen samt dem Bescheide aufbewahrt, in Fällen, wo beides zusammen eine Urkunde bildete, die man in dem Heiligtum, das sich an den Gott gewandt hatte, deponierte.[8]) Dass man ein Orakel, das eine ungünstige Antwort gegeben hatte, sogleich darauf noch einmal dringender und um besseren Bescheid flehend befragte, kam wohl nur in verzweifelten Fällen vor.[9])

50. Aber auch an den Orakelstätten gaben die Götter nicht bloss durch Zeichen und Worte ihren Willen zu erkennen, sondern auch durch Träume. Solche Traumorakel werden hauptsächlich von Kranken aufgesucht, die im Schlaf die Weisungen und Verordnungen des Gottes empfangen.[10]) Das berühmteste dieser Orakel war das des Asklepios zu Epidauros in Argolis, wo sowohl der Reichtum des Tempels wie die zahllosen Stelen, die den Namen, die Beschreibung des Heilverfahrens und den Dank der Genesenen enthielten, von dem Glanz und dem Zuspruch des Heiligtums zeugten.[11]) Zwei von den sechs Tafeln, die im Heiligtum aufgestellt den Pilgern die bedeutendsten Wunderkuren verkündigten, sind vor nicht langer Zeit aufgefunden worden[12]) und unterrichten uns genau über das dort übliche Heilverfahren. Der Tempel hat einen eigenen Schlafraum. Dort hat nun der Kranke gewöhnlich einen Traum, der ihm irgend ein Operationsverfahren zeigt, das mit ihm vorgenommen wird. Am Morgen erwacht er und ist gesund. Viele der beschriebenen Fälle lassen keinen Zweifel darüber, dass während der Nacht an dem Bewusstlosen wirklich eine Operation vollzogen worden ist. Einige Schilderungen sind übertrieben und

[1]) Pomtow Jahrb. f. Phil. 1883 S. 305 ff. und Carapanos a. a. O. Vgl. Robert Herm. XVIII 466 ff.

[2]) Carapanos S. 75 Pl. 36 n. 2.

[3]) S. 75 Pl. XXXVI n. 1.

[4]) S. 80 Pl. XXXVIII.

[5]) S. 73 Pl. XXXV n. 1.

[6]) S. 79 Pl. XXXVII n. 8.

[7]) Bull. de corr. XIV 30 ff.

[8]) Aus Magnesia Kern Beitr. z. griech. Relig. u. Philos. S. 80 ff. Aus Anaphe CIG Ins. II 248.

[9]) Vgl. Herod. VII 141.

[10]) Vercoutre La médecine sacerdotale dans l'antiqu. grecque, Rev. archéol. Paris 1885 III 6, 273 und 7, 106 ff. Friedlaender Sittengesch.[5] III 536.

[11]) Paus. II 27, 2 f. Strab. VIII 374.

[12]) Ephem. arch. 1883 S. 197 ff., 1885 S. 1 ff., 85 f., v. Wilamowitz Herm. XIX 448 ff. Zacher Herm. XXI 467 ff. Diels in Nord und Süd Bd. 44 S. 29 ff. Jahresber. der klass. Altertumswiss. 1890 S. 285 ff.

ausgeschmückt, die meisten erlogen. Die religiösen Zeremonien und die Vorbereitungen zur Inkubation werden von den Priestern vorgenommen, die Operationen selbst von den heilkundigen Asklepiaden, also Ärzten, ausgeführt. Die Träume werden natürlich den Priestern mitgeteilt; in späterer Zeit erhalten die Kranken daraufhin ärztliche Anweisungen und Verordnungen, und die Kuren sind dann auch nicht mehr so wunderbar; die völlige Heilung findet nicht mehr in der Inkubationsnacht selbst statt, sondern die Behandlung dauert längere Zeit, und wiederholt geben neue Träume die neu anzuwendenden Mittel an. Eine ziemlich umfangreiche Inschrift aus Hadrianischer Zeit schildert uns eine solche Heilung in ihrem ganzen Verlauf, und zwar keine ganz unsinnige Wunderkur, wie wir sie ausser in den erwähnten Inschriften bei Aelius Aristides zur Genüge beschrieben finden.[1]) Der geheilt Entlassene bekennt dankerfüllt, dass alle ihm im Traum verordneten Mittel trefflich gewirkt und seine Gesundheit wiederhergestellt haben. Die Honorare waren oft sehr bedeutend, und der Gott wusste dafür zu sorgen, dass er nicht darum betrogen ward.[2]) Ähnlicher Heiligtümer gab es sehr viele in Griechenland.[3]) Nächst dem epidaurischen waren die angesehensten das zu Trikka in Thessalien, das zu Kos und besonders das pergamenische. Auch Traumorakel anderer Gottheiten[4]) werden erwähnt, die ebenfalls von Kranken konsultiert wurden, aber sicherlich nur lokale Bedeutung gehabt haben.[5]) Dann gab es aber auch Traumorakel, an die man sich mit andern Anliegen wandte. Ein solches war das des Amphiaraos zu Theben, wo einst der Seher von der Erde verschlungen sein sollte;[6]) später (um 420 etwa) wurde es nach Oropos verlegt.[7]) Kroisos[8]) und Mardonios[9]) liessen es befragen, und Hypereides[10]) erwähnt einen Fall, wo ein im Tempel schlafender Bürger Offenbarungen über die Zugehörigkeit eines strittigen Stück Landes, das neben dem Tempelbezirk lag, abwarten musste. Philostratos[11]) beschreibt uns die Vorbereitungen und Bräuche, denen sich die Orakelbesucher zu unterziehen hatten. Vor der Inkubation mussten sie dem Amphiaraos einen Widder opfern und auf dem Felle schlafend das Traumgesicht erwarten.[12]) Aus einer in Oropos gefundenen Inschrift[13]) erfahren wir, dass in dem Schlafraum die Männer und Weiber gesondert östlich und westlich von dem Altar lagen.[14]) In Thalamai in Lakonien hatte Pasiphae einen Tempel,[15]) in dem auch die spartanischen Ephoren Traumoffenbarungen empfingen, und noch einige andere werden

[1]) v. Wilamowitz Isyllos 116 ff. Vgl. auch das in Aristophanes Plutos geschilderte Verfahren.

[2]) Paus. X 38, 1 u. Diels a. a. O. 34 f.

[3]) Vgl. Schoemann a. a. O. 332 ff., G. Krüger Theologumena Pausaniae, Leipzig 1860 p. 46, Vercoutre Revue archéol. VII (1886) 22 ff. 106 ff. Roscher Myth. Lex. S. 626 f.

[4]) Wohl auch nur chthonischer (vgl. v. Wilamowitz Isyllos 96): Dionysos, Hades und Persephone.

[5]) Paus. X 33, 5. Strab. XIV 649 f.

[6]) Preller Oropos und das Amphiareion, Ber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wiss. 1852 S. 168 ff. Dürrbach De Oropo et Amphiarai sacro 1890.

[7]) Dittenberger Ind. lect. Hal. 1888/89 IV ff.

[8]) Herod. I 46.

[9]) Herod. VIII 134.

[10]) Pro Euxenipp. XXVII f.

[11]) Vita Apoll. T. II 37.

[12]) Strab. VI 284. Tzetz. Lykophr. 427. Verg. Aen. III 370. Rohde Psyche 174 ff.

[13]) IGSept. I 235; bald nach 387 v. Chr.

[14]) v. Wilamowitz Herm. XXI 91 ff.

[15]) Plut. Kleom. 7. Vgl. Paus. III 26, 1.

uns genannt.[1]) — Eigentümlich und vielleicht einzig in seiner Art war das Orakel des Trophonios in Lebadeia in Boiotien, das uns Pausanias, der es selbst besucht hat, sehr ausführlich beschreibt.[2]) Schon mehrere Tage ehe der Fragende zu dem eigentlichen Orakel zugelassen wurde, musste er Opfertiere darbringen, deren Eingeweide ein μάντις untersuchte; am Abend vorher wurde ein Widder geschlachtet, dessen Blut man in eine Grube hinabströmen liess. Fiel auch dies Opfer günstig aus, so trank der Betreffende aus den Quellen des Vergessens und der Erinnerung und wurde, mit einem linnenen Gewand angethan, nach der Orakelstätte geführt. Aus einer gemauerten Vertiefung stieg er durch eine Öffnung auf einer Leiter in einen noch tiefer gelegenen Raum, legte sich auf den Boden, schob die Füsse durch ein Loch und wurde darauf schnell und gewaltsam in das innere Adyton hinabgerissen. Hier sah er allerlei wunderbare Erscheinungen, auch Tiere und Schlangen, denen er mitgebrachte Honigkuchen vorwarf, mancher vernahm auch eine Stimme, und mit den Füssen voran wurde er durch dieselbe Öffnung, durch die er gekommen war, auch wieder nach oben gezogen. Die Priester fragten dann den halb Bewusstlosen, was er gesehen und gehört habe. Auch dies Orakel entbehrte nicht des Ansehns; Kroisos beschickte es, wie alle andern berühmten griechischen Orakel,[3]) und im nächsten Jahrhundert befragte es Mardonios,[4]) ja es scheint sich ganz besonders lange erhalten zu haben.[5])

51. Es bleiben uns noch übrig die Totenorakel (νεκρομαντεῖα, ψυχομαντεῖα, ψυχοπομπεῖα.)[6]) — Eine Andeutung oder Spur davon schon in der Odyssee zu erblicken sind wir nicht berechtigt. Lobeck[7]) hat ganz recht, dass Odysseus nicht selbst hätte in die Unterwelt hinabzusteigen brauchen, wenn er ein Totenorakel hätte befragen können. Ein Totenorakel des Teiresias, von dem wir hören,[8]) scheint von den erwähnten Traumorakeln nicht sehr verschieden gewesen zu sein. Bekannter ist ein thesprotisches bei Kichyros,[9]) das Periandros einmal befragt haben soll,[10]) und eines zu Herakleia am Pontos, an das sich König Pausanias wandte,[11]) sodann eines am Vorgebirge Tainaron in Lakonien,[12]) wo es auch einen Eingang zur Unterwelt geben sollte.[13]) Am bedeutendsten von allen war vielleicht das Totenorakel am Avernischen See bei Kumae, wo Priester nach allerlei Gebeten und Opfern die gewünschte Seele zitierten, die dann auch Rede stand.[14]) — Dass ausserdem Geisterbeschwörer überall den Abergläubischen die Seelen Verstorbener herbeizuführen vermochten, bedarf kaum der Erwähnung.

---

[1]) Schoemann a. a. O. 335 f.
[2]) IX 39. Bull. de corr. XIV 30 ff. IGSept. I 3055. Rohde Psyche 112 A. 2.
[3]) Herod. I 46.
[4]) Herod. VIII 134.
[5]) Plut. De def. or. 5. Vgl. Schoemann Gr. A. II 340.
[6]) Nitzsch z. Od. III 152. Rohde Psyche 198.
[7]) Agl. 316.
[8]) Plut. De def. or. 44.
[9]) Paus. IX 30, 3; I 17, 5.
[10]) Herod. V 92.
[11]) Plut. Kim. 6.
[12]) Plut. De sera s. num. vind. 17.
[13]) Paus. III 25, 4.
[14]) Strab. V 244. Diod. IV 22. Max. Tyr. 26.

3. Kultushandlungen.

a. Das Gebet.

Litteratur: E. v. Lasaulx Studien des klass. Altt. 137 ff. Hermann G. A. § 21. Schoemann Gr. Altt.[3] II 257 ff. Naegelsbach Hom. Theol. 185 ff., Nachh. Theol. 212 ff. L. Schmidt Ethik der Griechen II 30 ff. Daremberg et Saglio Dictionnaire u. adoratio I 80 ff. (mit vielen Abbildungen). Vouillième Quomodo veteres adoraverint, Hall. Diss. 1887 (über die Geberden der Betenden). K. Sittl Die Geberden der Griechen und Römer, Leipz. 1890 S. 174 ff. O. Gruppe Die griech. Kulte u. Mythen, Leipzig 1887 I 559 ff.

52. Das Gebet spricht eine Bitte aus oder einen Dank für irgend etwas Gutes, das man empfangen hat, oder es ist eine zur Formel gewordene Äusserung, mit der man gottesdienstliche Handlungen begleitet. Die Bittgebete sind die häufigsten, und sie werden vorzugsweise, fast ausschliesslich, durch den allgemeinsten Ausdruck für Gebet: *εὐχή* bezeichnet.[1]) Eine Danksagung oder vielleicht richtiger Lobpreisung heisst *ἔπαινος*.[2]) — In den homerischen Gedichten finden sich Dankgebete kaum;[3]) beim Opfer wird von den Frauen der herkömmliche Ruf (*ὀλολυγμός*) ausgestossen, oder der Gott wird durch Gesänge gefeiert;[4]) hat man zu danken, so knüpft sich wohl auch daran gleich wieder eine Bitte.[5]) Die Bittgebete selbst haben etwas Formelhaftes, was sich nicht nur in dem so häufig wiederkehrenden[6]) „Wenn doch Vater Zeus und Athene und Apollon“ zeigt, sondern auch in ernstlich gemeinten Gebeten.[7]) Innigkeit, das Bestreben, den Gott zu rühren, der Ausdruck des Vertrauens und der getrösteten Hoffnung findet sich nirgends; statt dessen überall der möglichst ausführliche[8]) Anruf des Gottes, oftmals eine Erinnerung an die stets reichlich dargebrachten Opfer,[9]) die kurze bestimmte Bitte und zum Schluss bisweilen ein Gelübde für den Fall der Erhörung.[10]) Die Götter sind ein Bild des Menschen: herzliche Dankesworte für geleistete Hilfe hätten damals keinen befriedigt, und die Aussicht nur darauf schwerlich einen zum Helfen veranlasst; hätte jemand seine Bitte aber nicht mit einer ehrfurchtsvollen Anrede, die Ahnen und Würden des Gebetenen gebührend berücksichtigte, beginnen wollen, so wäre ihm dies sehr verdacht worden. Mit dieser Vorstellung von den Göttern hängt zusammen, dass man laut betete.[11]) Auch später behalten die Gebete etwas wenn nicht Formelhaftes, so doch Offizielles, wie man namentlich auch aus Aristophanes ersehen kann.[12]) Freilich würde eine andere Zeit, wenn sie nur Fragmente unserer gedruckten Gebete überkommen hätte, über diese auch nicht viel anders urteilen, und dass auch die Hellenen anders beten konnten, zeigt das Gebet des Sokrates,[13]) das des Chors in Aischylos Agamemnon (160 ff.) und manches andere.[14])

---

1) Plat. Leg. VII 801, vgl. 415 B.

2) Aristoph. Plut. 745. Xen. Symp. IV 49.

3) Chantepie de la Saussaye Relgesch. II 93.

4) *Α* 472 ff.

5) *Α* 451 ff., *ν* 356 ff.

6) *Β* 371, *Δ* 288, *Η* 132, *Π* 97, *η* 311, *σ* 235, *ω* 376.

7) Vgl. das *κλῦθί μευ* *Α* 37, *β* 262, *δ* 762.

8) *Π* 233 ff., *Α* 451 ff., *Γ* 275 f., *Α* 37 ff., *Ζ* 305, *Η* 202.

9) *Ο* 372 ff., *δ* 763 f., *ρ* 240 ff., *Α* 39 f., *Θ* 338 ff.

10) *Ζ* 308 f., *ν* 358 f.

11) *Η* 195, *Ζ* 305 ff.

12) Vgl. Lysistr. 833, wo der Anklang an Homer jedenfalls absichtlich ist, Nub. 563 ff., Thesm. 1136 ff., Equ. 551 ff.

13) Xen. Mem. I 3, 2.

14) Vgl. [Plat.] Alkib. II 143 A, 148 C und die Chöre in Aisch. Hik.

Ohne Gebet pflegte man keine wichtigere Handlung zu beginnen.[1]) Der Redner rief die Götter an,[2]) die Volksversammlungen und Gerichtsverhandlungen wurden mit Gebet eröffnet, die Festfeiern damit eingeleitet.[3])

An welche Gottheit man sich in seinem Gebet wandte, hing zumeist davon ab, worum man bat, denn die Machtsphären und Wirkungskreise der Götter waren verschieden, und nicht von jedem war die Erfüllung einer bestimmten Bitte zu erwarten. Sehr oft aber bestimmte auch die Nähe eines Heiligtums, des Meeres (*I* 182 f.) oder irgend ein zufälliges Begegnis den Betenden, diese oder jene Gottheit anzurufen;[4]) bisweilen muss erst ein Orakel[5]) oder ein Seher[6]) Auskunft geben, an welchen der Himmlischen man sich zu wenden habe. Vor dem Gebet pflegte man sich die Hände zu waschen[7]) oder auch reine Kleider anzulegen,[8]) häufig bekränzte man sich oder nahm Zweige in die Hand, die man mit Wolle zu umwinden pflegte.[9]) Das Gesicht wandte man nach der Richtung, in der man die Gottheit vermutete,[10]) im Tempel also nach dem Götterbilde.[11]) Wer zu den obern Gottheiten betete, erhob Blick (*H* 178) und Hände zum Himmel,[12]) die innern Handflächen nach aussen, also von sich selbst abgewendet[13]) (Taf. IV Fig. 1), wie überhaupt alle Flehenden thaten;[14]) einem Altar oder Götterbilde gegenüberstehend pflegte man jedoch nur die rechte Hand mit gespreizten Fingern[15]) zu erheben (Taf. IV Fig. 2; Taf. I Fig. 2); betete man zu Meeresgottheiten, so streckte man die Hände der sich vor einem ausbreitenden Fläche entgegen,[16]) wenigstens wenn man von da die Hilfe erwartete;[17]) bei Anrufung der Unterirdischen kniete oder setzte man sich auf den Boden und stemmte die Hände auf die Erde[18]) oder stampfte wohl auch mit dem Fusse,[19]) um die Aufmerksamkeit des Gottes zu erregen. Sonst war das

---

[1]) Hes. Erg. 339.

[2]) Demosth. XVIII Anf. Lykurg. Leokr. 1. Xen. Anab. V 6, 3.

[3]) Xen. Oikon. VI 1. Antiphon VI 45. Arrian De venat. 34. — L. Schmidt Ethik II 31 f.

[4]) Vgl. L. Schmidt Ethik II 34 f.

[5]) Xen. Anab. III 1, 6.

[6]) Theophr. Char. 16.

[7]) *β* 261, *Π* 230.

[8]) *δ* 750, *ρ* 48.

[9]) Plut. Thes. 18. Schol. Aristoph. Plut. 383. Über d. Bedeutung der Wolle im Kultus Diels Sib. Bl. 69 A. 2.

[10]) *Θ* 364, *Ψ* 143. Herod. IX 61. Eur. Phoin. 1364, 1372.

[11]) Herod. I 31. Vitruv. IV 11.

[12]) *χεῖρες ὕπτιαι* Plut. Philop. et Tit. 2. — *E* 174, *Z* 257, *H* 130, *Ω* 301, *ι* 294, *ν* 355. Bakchyl. IX 100 ff. Aisch. Sept. 156. Eur. El. 592. Conze Arch. Jahrb. I 12. Arch. Anz. 1890 S. 164 f. Ferner, auch f. d. Folg. zu vgl. Sittl Verh. der Philologenversamml. in Zürich 1888 S. 50 ff., und besonders Voullième a. a. O. 18 ff., 24 ff.

[13]) Aristoph. Ekkles. 781 ff. Eur. Hel. 1095. Daremberg u. Saglio Dict. a. a. O. Furtwaengler Arch. Jahrb. I 218. Zu der hier abgebildeten Gemme vgl aber Heydemann Arch. Jahrb. III 149. Übrigens ist wahrscheinlich zu unterscheiden zwischen den Geberden Betender und Gelobender. Diese erheben den Oberarm nur ein wenig, der Unterarm ist halb in die Höhe, halb nach vorn gestreckt, die Hand dem Götterbilde oder Altare zugewendet. (Nach Voullième 18 ff.)

[14]) Aisch. Prom. 1004. Curt. VI 6, 34. Heliod. IX 5. Petron. XVII 114.

[15]) Philostr. Apoll. Tyan. V 28 Kayser. v. Schneider die Erzstatue vom Helenenberge, Wien 1893 S. 14.

[16]) *A* 351 Pind. Ol. I 71, VI 58 f. Verg. Aen. V 233 und mehr bei Voullième 24.

[17]) Vgl. Od. *ι* 527.

[18]) *I* 568 ff. Hymn. in Apoll. 333 (155 Baum.). Bakchyl. V 42. Vgl. Aisch. Pers. 674 ff. *Ξ* 272. Macrob. Sat. III 9.

[19]) Cic. Tusc. II 55. Vgl. Paus. VIII 15, 3.

Niederwerfen oder Niederknieen selten,[1]) nur Schutzflehende [2]) und Verzweifelte[3]) thun es; in der Regel betete man stehend und mit unbedecktem Haupte.[4]) Auch war es üblich, Götterbildern oder Heiligtümern im Vorbeigehen durch Zuwerfen einer Kusshand seine Verehrung zu bezeugen (*προσκυνεῖν*).[5])

53. Zu den Gebeten gehören auch die im Kultus eine so grosse Rolle spielenden Hymnen,[6]) die je nach den Gelegenheiten, bei denen sie vorgetragen, oder nach den Göttern, denen sie gesungen wurden, verschiedene Namen hatten. *προσόδια* heissen die Prozessionslieder, die man auf dem Wege zum Tempel zu singen pflegte, *ὑπορχήματα* Lieder, die mit entsprechenden Bewegungen des Körpers, also einer Art Tanz begleitet wurden. Am häufigsten wird der Paian erwähnt, ein Name, der ursprünglich ein dem Apollon und der Artemis heiliges Lied bezeichnet, dann aber auch auf Lieder, die beim Trinkgelage vorgetragen wurden,[7]) und vor allem auf Schlachtgesänge ausgedehnt wird.[8]) Der *διθύραμβος*, ursprünglich ein bei Dionysosfesten gesungenes Kultlied, bezeichnete später auch andere in freieren Rhythmen sich bewegende Gesänge. *ἴουλος* ist ein Lied für Demeter, die Spenderin voller Garben, *οὔπιγγος* für Artemis[9]) u. s. w. Wahrscheinlich besass jeder Tempel seine besonderen Hymnen, die nicht bloss altertümliche Texte gehabt haben werden, sondern auch ihre bestimmten Melodien (*νόμοι*).[10]) Begleitet wurden die Gesänge namentlich mit Kitharaspiel, das vor allem im apollinischen Kultus üblich war, und mit der Flöte, die wiederum im Dionysoskult beliebt war. Die Ausbildung von Chören zum Hymnengesang war daher eine religiöse Verpflichtung des Staates, und die (S. 49) besprochene Inschrift aus Stratonikeia[11]) zeigt uns, welche Sorgfalt darauf verwendet wurde. Erhalten ist uns von Gesängen dieser Art namentlich das vor nicht langer Zeit aufgefundene Prozessionslied des Isyllos von Epidauros auf Apollon und Asklepios[12]) und mehrere delphische Hymnen mit begleitender Notenschrift;[13]) ausserdem nur noch weniges;[14]) denn die orphischen und homerischen Hymnen sind nicht liturgische Gesänge,[15]) und der Hymnos des Philosophen Kleanthes auf Zeus[16]) ist eine Art Mustergebet, das praktisch nie zur Verwendung kam.

---

[1]) Theophr. Char. 16, aber auch die Reliefs bei v. Sybel Katalog der Skulpturen n. 342 u. 1108 und Müller-Wieseler Taf. 62 n. 794.

[2]) Thuk. I 24. 136.

[3]) Il. X 221. Aisch. Sept. 185. 95. Soph. El. 453. Eur. Hel. 64.

[4]) *Π* 231, *Ψ* 194, *ν* 185. Pind. Nem. V 19. Herod. I 31. Plut. Quaest. Rom. 10. Vgl. Marquardt Röm. Alt. IV 468. Voullième a. a. O. 7 f. Sittl a. a. O. 177.

[5]) Luk. De saltat. 17. Apul. Apol. p. 301. Vgl. Böttiger Kunstmythol. I 52. Voullième 11. Abbildung bei Schreiber Kulturhist. Atl. XIV 3.

[6]) Plat. Leg. III 700. Prokl. bei Phot. Bibl. 985 Hoesch. Vgl. Hom. hymn. in Apoll. 149. Paus. X 7, 2.

[7]) Xen. Symp. II 1.

[8]) Xen. Hell. II 4, 17; IV 2, 19. Vgl. Thuk. VI 32.

[9]) Athen. XIV 619 B.

[10]) Vgl. Aristot. Pol. V (VIII) 7 p. 1341b. Plut. De mus. 6.

[11]) CIG 2715.

[12]) v. Wilamowitz Isyllos 13 ff.

[13]) Bull. de corr. XVII 611 ff., XIX 393 ff. Diels Ber. der Berl. Akad. 1896 S. 457 ff. Crusius Philol. Suppl. 1894.

[14]) Semos aus Delos bei Athen. XIV 622. Kaibel Epigr. gr. 1025—1032. Vgl. Welcker Opusc. II 271. Weniger D. Kolleg. der 16 Frauen Progr. Weimar 1883 S. 8.

[15]) Reisch De music. Graec. certamin. Wien 1885 S. 3. Baumeister Proleg. zu den hom. Hymn. 102 f.

[16]) Frgm. phil. Gr. ed. Mullach I 151.

b. Der Fluch.

Litteratur: Hermann G. A.[2] § 22 Anf., cf. § 9. Schoemann Gr. A.[3] II 265 ff. v. Lasaulx Studien des klass. Altt. 159 ff. Naegelsbach Nachhom. Theol. 350 f. L. Schmidt Ethik I 83 ff. Newton Die griech. Inschriften, übers. v. Imelmann 83 ff., 90 f. R. Wünsch CIA Tabellae defixionum att. 1897. Wessely Papyri magicae 1893. Ziebarth Herm. XXX 56 ff. Bernh. Schmidt Jahrb. f. Phil. 1891 S. 561 ff., 1893 S. 369 ff. Kuhnert Rhein. Mus. 1894 S. 37 ff. Kroll Sammlung v. Virchow u. v. Holtzendorff 1897 Nr. 278.

54. Ein Gebet ist auch der Fluch (*ἀρά, κατάρα, ἐπαρά*).[1]) Man fleht von den Göttern Strafe oder Vernichtung auf das Haupt eines Feindes oder Übelthäters herab, und zwar unbedingt, wenn die That, derentwegen der Betreffende verwünscht wird, bereits begangen ist, oder bedingt, d. h. also für den Fall, dass jemand eine solche That sich zu Schulden kommen lassen würde; man weiht ihn den Unterirdischen.[2]) Diese Verwünschungen können von einzelnen oder von ganzen Gemeinden und Staaten ausgesprochen werden. In Athen fluchte ein Priester aus dem Geschlecht der Buzygen dem, der einem andern die einfachsten Dienste der Nächstenliebe versagen oder einen Toten unbeerdigt liegen lassen würde,[3]) der Herold in seinem Gebet vor Eröffnung der Volksversammlung den Vaterlandsverrätern,[4]) und ähnliche Beispiele finden sich in anderen Staaten.[5]) Wie hier die Drohungen gegen etwaige Verletzer der natürlichen Menschenrechte oder der bestehenden Gesetze gerichtet werden, so spricht man Verwünschungen auch gegen Übelthäter aus, deren man nicht habhaft werden kann. So wurde Alkibiades feierlich von den Eumolpiden verflucht,[6]) und als er wieder ins Vaterland zurückkehrt, wird von Priestern und Priesterinnen ebenso feierlich der Fluch zurückgenommen (*ἀφοσιωθῆναι*).[7]) Wer die Asylie des Bakchosheiligtums in Tralles nicht achtet, soll verflucht sein,[8]) desgleichen wer die heiligen Fische der Atergatis in Smyrna antastet,[9]) und andere Inschriften lehren uns, wie die Androhung des Fluches nicht nur das Heiligtum der Götter schützt, sondern zum Strafmittel wird.[10]) Auch Korporationen binden ihre Mitglieder durch die *ἀρά*.[11]) Ungleich häufiger waren die Verwünschungen, mit denen beleidigte oder geschädigte Privatpersonen ihre Feinde verfolgten. Um den Fluch wirksamer zu machen, grub man ihn in Form einer Dedikation in ein Täfelchen, meist aus Blei,[12]) das man dann in der Wohnung des Verfluchten vergrub oder an einer den unterirdischen Gottheiten geweihten Stätte verbarg.[13]) Vor einer Reihe von Jahren hatte

---

[1]) Ob man z. B. *ρ* 494 ff. als Gebet oder Fluch bezeichnen sollte, wäre schwer zu entscheiden. Der Ausdruck *ἀρά, ἀρᾶσθαι* kann eben auch beides bedeuten. Vgl. *χ* 322, *Β* 297 ff. Soph. Ai. 392. [Plat.] Alk. II p. 143A.

[2]) Darum Apoll. Rhod. IV 1662 das Purpurgewand. Vgl. S. 43.

[3]) Diphil. bei Athen. VI 35 p. 238. Schol. Soph. Ant. 255. Plat. Leg. 881 D. Bernays Ber. der Berl. Akad. 1876 S. 604 ff. Töpffer Att. Gen. 139.

[4]) Isokr. IV 42 § 157. Cf. Aristoph. Thesmoph. 377, 365. Plut. Arist. 10, Demosth. XVIII 130, XXIII 97. Schoemann De comit. p. 92 g. c IX. Busolt Griech. Staatsaltt. 171. v. Wilamowitz Arist. u. Athen I 348 ff.

[5]) IGA 381. CIG 3044, 3059, 2691. Dittenberger Syll. 364.

[6]) Diod. XIII 69. Max. Tyr. XII 6. Suid. u. *Εὐμολπίδαι*.

[7]) Plut. Alk. 22 u. 33. [Lys.] VI 51 p. 252.

[8]) CIG 2919.

[9]) Dittenberger Syll. 364.

[10]) Inschr. aus Teos IGA 497. Dittenberger Syll. 349. Ziebarth a. a. O. 58 ff.

[11]) CIA II 609. Dittenberger Syll. 360 Zl. 31 ff. aus Chios.

[12]) Wessely Pap. mag. 62. Wünsch Tab. defix. att. praef. II f.

[13]) CIG 5773.

Newton eine Anzahl solcher Täfelchen in einem der Demeter, Persephone und dem Hades heiligen Bezirk in Knidos gefunden und veröffentlicht[1]) kürzlich hat R. Wünsch weit über hundert in Athen erworben und die Inschriften zusammen mit den bereits bekannten herausgegeben,[2]) Die gewöhnlichsten Formen der Verfluchung sind *καταδῶ τὴν γλῶτταν χεῖρας πόδας* etc. *τοῦ δεῖνα* oder *Ἑρμῆ κάτοχε κάτεχε φρένας, γλῶτταν* etc. Auch Kinder und Verwandte, Vermögen, Werkstatt, Laden, Werke und Worte der Feinde werden verwünscht. Ausser Hermes Chthonios, Demeter und Persephone werden Hades (102 b), Hekate (105 ff.), die Erinyen (108 b) und andere Götter der Unterwelt, auch *Χθόνιοι πάντες* (99) angerufen. Bisweilen ist die Schrift absichtlich entstellt, sei es durch Anwendung eines ungebräuchlichen Alphabets, sei es auf andere Weise, offenbar, damit der Verfluchte, falls ihm das Täfelchen in die Hand fiele, nicht erkenne, worum es sich handelt, und etwa durch Zerstörung der Tafel den Zauber unwirksam mache. Nur selten wird der Grund der Verwünschung: Diebstahl, Untreue, Verleumdung, angegeben; aber auch wenn solche Bemerkungen fehlen (wie namentlich bei den athenischen Stücken) lässt sich aus dem Umstand, dass besonders häufig *κάπηλοι*, daneben auch oft *σύνδικοι* und *συνήγοροι* verflucht werden, mutmassen, was den Hass hervorgerufen hat. Es ist vielleicht nicht selten vorgekommen, dass die Furcht vor Erfüllung des Fluches die Übelthäter veranlasste, Genugthuung zu leisten.[3]) Noch häufiger sind Verwünschungen, die zunächst nicht gegen bestimmte Personen gerichtet sind, sondern gegen solche, die etwa des Vergehens sich schuldig machen würden. Weitaus die meisten davon bedrohen die Verletzer von Gräbern. Man pflegte die Täfelchen, darauf sie eingezeichnet waren, den Verstorbenen mit ins Grab zu legen. Den Göttern der Unterwelt, heisst es auch hier, soll der Grabschänder verfallen sein, und alles mögliche Unheil ihn treffen.[4]) Besonders zahlreich sind die Beispiele von Verwünschungen gegen solche, die es wagen sollten, in dem Erbbegräbnis einer bestimmten Familie ihre Toten zu bestatten.[5]) Auch Behörden, denen dann dafür eine Summe Geldes zur Verfügung gestellt wird, werden angerufen, die Schuldigen zu verfolgen,[6]) dem Angeber ein Teil der Strafsumme zugesichert,[7]) und Erben ihrer Erbschaft für verlustig erklärt, falls sie nicht für den Frieden des Grabes sorgten.[8])

Ein anderer Usus der Verfluchung, der namentlich dann Anwendung fand, wenn eine ganze Gemeinde gekränkt worden war, ist die Aufschichtung von Steinhaufen an Kreuzwegen. Es war dies ein Symbol, dass der Missethäter eigentlich die Steinigung verdient habe und dem Hermes Chthonios geweiht werde; denn der Steinigungstod scheint in

[1]) History of Discoveries II 2 S. 720 ff.
[2]) CIA Defixionum tabellae Atticae 1897.
[3]) CIG 3442.
[4]) CIG 916. IG Sic. et It. 634, 2324, 1901 etc. Rohde Psyche 630 ff.
[5]) S. die Inschr. in d. Reisen im sw. Kl.As. v. Benndorf etc., Wien 1889, z. B. Bd. II 27. Heberdey u. Wilhelm Denkschr. der Wien. Akad. d Wiss. 1896 S. 54 ff. nr. 123 f., 128.
[6]) CIG 2826. Athen. Mitt. XVI 198 f.
[7]) Lykische Inschr. Athen. Mitt. XVI 358 f.
[8]) CIG. 2824. Wachsmuth Rhein. Mus. N. F. XVIII 560 ff. Joh. Merkel Sepulkralmulten. G. Hirschfeld Königsberger Stud. I 85 ff.

alter Zeit in der That die Strafe der Verfluchten gewesen zu sein.[1]) Jeder Vorübergehende aber warf bei dem Fluchmal einen neuen Stein ab.[2])

55. Ich schliesse hier einige kurze Bemerkungen über Beschwörungen und Zauberei an.

In homerischer Zeit ist von beidem kaum die Rede. Durch Besprechungen (*ἐπαοιδαί*) stillt man das aus der Wunde fliessende Blut (τ 457), und dankbar empfängt man die *φάρμακα* aus der Hand derer, welchen die Götter es verliehen haben, die den Kräutern innewohnende Kraft zu erkennen (δ 220 ff.). Wo die Grenze zwischen natürlicher Heilkraft und Wunder oder Zaubermittel ist, weiss das kindliche Zeitalter noch weniger zu unterscheiden als ein heute noch nicht ausgestorbener ähnlicher Aberglaube. Wenn Machaon auf Menelaos' (*Δ* 218 ff.), oder Paieon auf Hades' (*E* 401) und Ares' (*E* 900) Wunde schmerzstillende *φάρμακα* streut, so erscheint der Erfolg kaum weniger wunderbar als die Wirkung von Helenas aigyptischem Zauberkraut (δ 219 ff.), das den davon Geniessenden augenblicklich allen Kummer vergessen lässt, oder die des *μῶλυ* (κ 305), das den Odysseus fest macht gegen die Zauberkünste der Kirke. Die Verwandlung aber seiner Gefährten und ihre Rückverwandlung ist eben ein Märchen wie viele andere der Odyssee, einem Kinde glaublich wie die Geschichte vom Schlauch des Aiolos, den Rindern des Helios, dem Meergreis Proteus oder der Verwandlung des Helden selbst durch Athena. Auch in späterer Zeit bleibt es ziemlich allgemeine Ansicht, dass man durch Beschwörungen und Zauberformeln andern Schaden zufügen könne.[3]) Es ist dies nur eine Form der Verfluchung; wie bei dieser ruft man die unterirdischen Gottheiten an, den Feind zu verderben, und Medeia legt bei ihrem unheimlichen Werk ein Purpurgewand an wie die Eumolpiden, als sie Alkibiades verwünschen.[4]) Dann finden wir Beschwörer und Zauberer, die mit dem Anspruch auftreten, eine Kunst zu besitzen, vermöge deren sie die Götter veranlassen, ja zwingen könnten,[5]) Orakel zu geben, vermöge deren sie Geister zitieren,[6]) Steine reden lassen,[7]) den Mond vom Himmel holen,[8]) Liebe einflössen,[9]) von Krankheiten befreien oder sie herbeiführen könnten.[10]) Grösseren Umfang gewann dieser Aberglaube erst, als die Daimonenlehre sich immer mehr verbreitete, und namentlich auch der Glaube an den bösen Blick und an Schutzmassregeln dagegen allgemeiner wurde;[11]) immer

[1]) Il. *Γ* 57. Istros bei Harpokr. 180, 21. Eur. Andr. 1128. Mehr bei B. Schmidt Jahrb. f. Phil. 1893 S. 369 ff.

[2]) Schmidt hat S. 385 ff. gezeigt, wie das Abwerfen der Steine an den Hermaia bald als eine Ehre, eine Art Opfergabe für Hermes empfunden wurde. So erklärt sich auch der sonderbare Brauch der Megarer, beim Opfer des Tereus statt der Gerste Steine zu werfen (Paus. I 41, 8).

[3]) Vgl. Plat. Leg. XI 933 E.

[4]) Apoll. Rhod. IV 1662.

[5]) Eur. Ion. 375. Kallim. Hymn. in Del. 89. Plat. Rep. II 364 C.

[6]) Vgl. C. Dilthey Rhein. Mus. N. F. XXVII 375 ff.

[7]) Orph. Lith. 355 ff.

[8]) Aristoph. Nub. 748.

[9]) Schol. Demosth. XIX 281 p. 431.

[10]) Hippokr. De morbo sacr. p. 14 f. Diez. Plut. Quaest. symp. V 17. Vgl. Lobeck Agl. 221 ff. Iw. v. Müller Hdb.[2] IV 203 f. Haeser Gesch. der Medizin I 433 ff.

[11]) Vgl. O. Jahn Ber. der Sächs. Ges. der Wisssch. 1855 S. 28 ff. Daremberg et Saglio Dict. Bd. I unter amuletum. Dieterich Abraxas, Leipz. 1891 S. 137 ff.

aber gaben sich vorzugsweise Ausländer mit der Ausübung solcher Künste ab.[1])

c. Der Eid.

Litteratur: Hermann Gottesdienstl. Altt.[2] § 22. Schoemann Gr. Altt.[3] II 267 ff. v. Lasaulx Stud. des klass. Alt. 177 ff. Naegelsbach Hom. Theol. 103 ff. Nachhom. Theol. 241 ff. L. Schmidt Ethik I 88 ff., II 3 ff. F. Dümmler Delphica, Baseler Universitätsprogr. 1894.

56. Auch der Eid ist ein Gebet oder ein Fluch, eine Verwünschung, in der der Schwörende für den Fall eines Meineids die Strafe oder das Verderben auf sich selbst herabruft.[2]) — Der griechische Ausdruck *ὅρκος* bezeichnet nicht nur den Schwur selbst, sondern auch die Sache, bei der man schwört,[3]) und drittens den über den Eiden wachenden und die Meineide rächenden Gott.[4]) Der Schwörende setzt irgend einen ihm teuren Gegenstand gleichsam als Pfand dafür ein, dass er die Wahrheit sage, und ruft die Götter an, ihm diesen zu rauben, falls er lüge. Gewöhnlich ist es das eigene Leben und Glück und die Wohlfahrt der Angehörigen, die auf das Spiel gesetzt werden soll,[5]) oft ein andrer Besitz,[6]) bei einem Eid der Könige z. B. das Scepter,[7]) besonders häufig ein solcher, an dessen Genuss man sich gerade erfreut.[8]) Auch der Handschlag bedeutet nichts anderes; man setzt den wertvollen Körperteil zum Pfande ein.[9]) Angerufen werden entweder die Götter i. a. oder eine beschränkte Anzahl. Besonders häufig ist die Dreizahl,[10]) die sich aus den verschiedensten Gottheiten zusammensetzt. Wird eine grössere Reihe genannt, so nimmt Hestia die erste Stelle ein,[11]) sehr oft wird nur ein Gott angerufen.[12]) Natürlich setzte sich im Laufe der Zeit bei regelmässig sich wiederholenden Vereidigungen bestimmter Beamten auch eine bestimmte Form des Schwures fest, die man dann in dem gegebenen Fall ausschliesslich anwandte,[13]) und ebenso hatten verschiedene Orte und Staaten Götter, bei denen sie vorzugsweise schwuren, z. B. Pellene die Artemis Soteira,[14]) Elis den Heros Sosipolis.[15]) Thukydides (V 18) spricht geradezu von einem *ἐπιχώριος ὅρκος*.

Die Pythagoreer, die es mit dem Eide besonders ernst nahmen, vermieden, den Namen der Götter dabei anzurufen,[16]) und andere bedienten sich bei Beteuerungen im privaten Leben der sonderbaren Form, beim Hunde, bei der Gans oder ähnlichen Dingen zu schwören, wie dies ja namentlich von Sokrates bekannt ist, und die Sage nannte Rhadamanthys

[1]) Demosth. XIX 281 p. 431.

[2]) Il. *Γ* 264 f. Lys. XII 10 p. 121. Polyb. IX 40, 6. Meuss Jahrb. f. Phil. 1889 S. 450. Rohde Psyche 60 f., 244 A. 2.

[3]) Z. B. Archilochos Frgm. 94.

[4]) Hes. Theog. 400, 785. Babr. Fab. L 18. Pind. Nem. XI 31. Vgl. Pyth. IV 166.

[5]) Plut. Quaest. rom. 44. Lyk. Leokr. 79. Lys. XII 10 p. 121. Antiph. V 11 p. 130. Demosth. XXIII 67 f. p. 642. Soph. Trach. 1189.

[6]) Il. *Δ* 233. Aisch. Sept. 510.

[7]) *Κ* 321, 328.

[8]) Od. *τ* 304.

[9]) K. Sittl Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 S. 49 f.

[10]) Vgl. schon *Τ* 258 f. Beisp. s. namentl. bei v. Lasaulx a. a. O. 179.

[11]) IG Sic. et It. 7. Inschr. aus Dreros in Kreta im Mus. Ital. III 657. Vgl. Preuner Hestia-Vesta 13.

[12]) In den Komödien des Aristophanes, die das attische Volksleben in so vieler Hinsicht am treusten widerspiegeln, am häufigsten Poseidon.

[13]) Poll. VIII 122. Schol. Aischin. I 19 § 144, Deinarch. I 47 p. 96.

[14]) Paus. VII 27, 1.

[15]) Paus. VI 20, 2. Mehr Beisp. bei Hermann G. A. 22 A. 9.

[16]) Laert. Diog. VIII 22. Jamblich. V. P. 150 vgl. § 144. Rohde Rhein. Mus. XXVII 46.

als den Erfinder und Lehrer dieser Sitte.[1]) — Wollte man dem Eid eine besondere Feierlichkeit geben, so legte man ihn an einem geheiligten Orte ab, wo man der Nähe der Gottheit gewisser war.[2]) Man begab sich in ein *ἱερόν*[3]) oder zu einem Altar, den man anfasste[4]) oder auch bestieg, wenn er gross war,[5]) und gewiss wusste die Legende dann von Beispielen zu berichten, wo die Strafe der Gottheit den Meineidigen ereilt hatte. Bisweilen wurden bei den Eidleistungen Opfertiere geschlachtet, die der Schwörende berührte, und deren Fleisch, weil das Tier verflucht war, ganz vernichtet wurde; gewöhnlich aber begnügte man sich mit dem Ausgiessen einer Spende. Das Opfer hat hier eine symbolische Bedeutung: der Schwörende erklärt, falls er die Unwahrheit sage, selber das Schicksal des Tieres erleiden zu wollen und die Vernichtung auf sein eigenes Haupt herabzurufen,[6]) oder dass sein Blut vergossen werden solle, wie der rote Wein, den die Erde schlürfte.[7]) Denselben Sinn hatten auch andere symbolische Handlungen, wie das Versenken eines schweren Gegenstandes in das Meer.[8]) In besonders schwierigen und peinlichen Fällen erbot man sich wohl auch, sich einem Gottesurteil zu unterziehen, glühendes Metall in die Hand zu nehmen, durch Feuer zu gehen,[9]) Ochsenblut zu trinken[10]) oder sich andern Gefahren auszusetzen;[11]) wie Theseus der Aufforderung des Minos folgt und zum Beweise, dass er ein Sohn Poseidons sei, sich unbedenklich ins Meer stürzt, um den Ring aus der Tiefe zu holen.[12]) Bei dem Flusse der Unterwelt, der Styx, schwören nur Götter, und dieser Eid, wie der ähnliche bei den Titanen dort unten im Tartaros (Ξ 279), bedeutet auch nichts anderes, als dass der Gott sich für den Fall, dass er falsch schwöre, den Tod anwünscht, und die Strafe, die der Sage nach über einen meineidigen, doch unsterblichen Gott verhängt wird,[13]) kommt dem Tode am nächsten.

Die Zahl der geforderten und geleisteten Eide war erstaunlich gross. Nicht nur dass Archonten,[14]) Strategen,[15]) Hellanodiken[16]) und alle anderen Beamten[17]) in Athen und anderswo[18]) schwören mussten, die Gesetze zu beobachten, dass die grosse Menge der jährlich erlosten Geschworenen einen Eid ablegen musste,[19]) dass alle Bürger sich eidlich zum Gehorsam gegen die Gesetze verpflichteten,[20]) auch jeder Kläger und jeder Verklagte hatte vor Gericht einen oder mehrere Eide zu leisten.[21]) Es ist unter

---

[1]) Schol. Aristoph. Av. 521.
[2]) Paus. II 2, 1. VIII 15, 2.
[3]) Plat. Protag. 328 C.
[4]) Andok. I p. 126. Lyk. Leokr. 7 § 20. Thuk. V 50.
[5]) Kret. Inschr. Mus. Ital. III S. 575 Zl. 26.
[6]) Andok. I 17 p. 126. Aisch. I 16 § 114. [Demosth.] LIX 10 p. 1348.
[7]) Vgl. Il. Γ 300 f.
[8]) Herod. I 165. Arist. Ath. Pol. 23. Plut. Arist. 25.
[9]) Soph. Ant. 264 ff. und Schol. dazu.
[10]) Paus. VII 25, 8. Dümmler a. a. O.
[11]) Preller Polemon 126 ff.
[12]) Bakchyl. XVIII 76 ff.
[13]) Hes. Theog. 792 ff.
[14]) Poll. VIII 86. Plat. Phaidr. p. 235. Plut. Sol. 25.
[15]) Lys. IX 15. Deinarch. III 2 p. 108.
[16]) Paus. V 24, 2.
[17]) Lykurg. Leokr. § 79. Arist. Ath. Pol. 31 u. 55.
[18]) Xen. Resp. Lac. XV 7. Plut. Pyrrh. 5.
[19]) Plat. Apol. 24. Vgl. M. Fränkel Herm. XIII 452 ff.
[20]) Xen. Mem. IV 4, 16. Vgl. Lys. XII 47 p. 127.
[21]) Busolt Hdb. IV² 224. Schoemann Gr. Altt.³ II 276. Schoemann-Meier² Att. Prozess 152 ff., 825 ff., 898 ff. Philippi Areop. u. Ephet. 87 ff.

diesen Umständen gar nicht fraglich, dass die Zahl der geschworenen Meineide sehr beträchtlich war.[1]) Dazu kam, dass das Gesetz den Meineid nicht bestrafte; das überliess man den Göttern. Mit Segenswünschen für die, die den Eid halten würden, und Flüchen gegen die Meineidigen schliesst eine Inschrift aus Itanos in Kreta,[2]) und in andern flehen die Schwörenden selber um gutes, wenn sie recht schwören, um schlimmes, wenn sie einen falschen Eid leisten.[3]) So wirksam die Furcht vor der Gottheit bei den Frommen und Redlichen gewesen sein mag, und so zahlreich die Äusserungen des Abscheus vor dem falschen Schwur und des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit und Rache auch sind,[4]) so finden wir doch von Homer an das ganze Altertum hindurch auch Zeugnisse dafür, dass sehr viele sich über jene Bedenken hinwegsetzten. Dem Autolykos hat Hermes selber die Kunst verliehen, so geschickt zu schwören, dass er betrog, ohne die buchstäbliche Wahrheit zu verletzen,[5]) und Lysandros scheute sich nicht, offen auszusprechen, Knaben müsse man mit Würfeln, Männer mit Eiden betrügen.[6]) Auch hier wird die Klugheit darin bestanden haben, sich der Rache der Unterirdischen nur unter Bedingungen zu geloben, die in Wirklichkeit nicht zutrafen.[7]) Die schlaue Lüge des Odysseus ergötzt die kluge Göttin höchlich,[8]) und fast rührend ist es, wie der gutmütige Sauhirt den schweifenden Bettler vom Eidschwur zurückhalten will und gern geneigt ist, dem Elenden auch den Meineid zu verzeihen.[9]) Ja „man darf zweifeln, ob die Griechen eine sittliche Verfehlung in dem Meineid überhaupt fanden und empfanden“.[10]) Wer es wagte, die Mächte der Finsternis herauszufordern, spielte ja mit seinem eigenen Heil. Jedenfalls sind Vorstellungen und Urteil in homerischer Zeit noch völlig befangen und ungeklärt. Der Dichter, also die Sprache, nennt die Schwüre des Autolykos nicht Meineide, ebensowenig den Schwur der Hera,[11]) der, dem Wortlaut nach ebenfalls zutreffend und unanfechtbar, doch Zeus in der Hauptsache täuscht, wogegen Hektor, als er dem Dolon verspricht, kein anderer solle mit den Rossen des Peliden prunken, *ἐπίορκον ἐπώμοσε* (*K* 332), während doch die selbstverständliche Voraussetzung ist: wenn man das Gespann überhaupt erbeute, und Dolon dann noch am Leben sei. Allerdings sollen die frommen Athener auch über den Eid strenger gedacht haben.[12])

d. Die Weihgeschenke.

Hauptquellen: Die Inschriften bei Boeckh Staatsh.³ II 134 ff. Anthologie Buch VI. Pausanias. — Litteratur: Schoemann Gr. A.³ II 213 ff. Hermann G. A.² § 20. Curtius Nachr. der Kgl. Ges. d. Wissensch., Göttingen 1861 n. 21. Newton D. gr. Inschr. übers. v. Imelmann 79 ff. Curtius Deutsche Rundschau 43 (1885) S. 192 ff. über den Zehnten, Bötticher Tekt. IV 26 ff. Ziemann De anathem. Graec. Königsberg 1885. Reisch Griech. Weihgeschenke Wien 1890.

---

1) Lys. X 11 p. 117. Isai. IX 19. [Demosth.] XLIX 66 f. p. 1204, LIX 10 p. 1348. Aristoph. Ran. 275. Plat. Leg. XII 948 E.

2) Mus. Ital. III 564.

3) Bull. de corr. XIX 8 A Zl. 15 ff., 10 C Zl. 3 ff. IGSept. III 1 nr. 98 Zl. 19 f.

4) *Γ* 278, *Δ* 158 ff. Xen. Anab. II 5, 7. Vgl. Schmidt Ethik II 3 ff.

5) Od. *τ* 457.

6) Plut. Lys. 8, Apophthegm. Lac. Lys. 4 p. 229 C. Mehr bei L. Schmidt Ethik II 5 ff.

7) Vgl. Verg. Aen. II 155 ff.

8) Od. *ν* 291 ff.

9) Od. *ξ* 361 ff., 171.

10) Rohde Psyche 60.

11) O 36 ff.

12) Suid. u. *Ἀττικὴ πίστις*. Vgl. Meuss Jahrb. f. Phil. 1889 S. 461.

57. Wir haben bereits bei der Behandlung der Kultusstätten gesehen, wie grosse Reichtümer und wie wertvolle Kunstgegenstände einzelne Tempel besassen. Waren die herrlichsten Weihgeschenke, die ganz Griechenland oder ein einzelnes Volk gestiftet hatte, nationale Denkmäler, Zierde, Stolz und Ruhm des Vaterlandes, so war es doch auch schon von den frühesten Zeiten an Sitte, dass der einzelne, um sich die Götter geneigt zu machen, ihnen Gaben darbrachte. Die Weihgeschenke sind gewiss ebenso alt wie die Opfer und haben ursprünglich nur den Sinn und Zweck, die Götter zu erfreuen, ihre Gunst zu sichern oder ihren Zorn zu besänftigen. Man gibt das, woran man sich selbst erfreut und was man für einen wertvollen Besitz achtet. *π* 185 verspricht Telemachos dem Odysseus, den er für einen Gott hält, Opfer und *χρύσεα δῶρα*, **Z** 303 trägt Hekabe ein kostbares Gewand in den Tempel der Athena, *γ* 274 bringt Klytaimestra reiche Dankopfer auf den Altären dar und weiht ausserdem *πολλὰ ἀγάλματα*,[1]) Gewebe und Gold, **K** 362 (571) eignet Odysseus die Waffen Dolons der Athena zu, **H** 82 verspricht Hektor, mit der Rüstung des besiegten Gegners den Tempel Apollons zu schmücken, und die Gefährten des Odysseus geloben dem Helios zur Sühne für ihren Frevel einen Tempel, in den sie *ἀγάλματα πολλὰ καὶ ἐσθλά* legen wollen (*μ* 346 f.). Man sieht, es sind dieselben Gaben, die man geehrten Fremden als Gastgeschenke mitzugeben pflegt, der Sitte folgend und mit dem Wunsche, sie sich als Freunde zu erhalten. Je nach den Gebern waren denn auch die Gegenstände, die man den Göttern darbrachte, von der verschiedensten Art und dem verschiedensten Wert. Polykrates weihte[2]) dem Apollon von Delos die ganze Insel Rheneia und verband zum Zeichen der Zusammengehörigkeit beide Inseln durch eine Kette;[3]) die Athener bauten zum Dank für einen Sieg eine Halle in Delphoi;[4]) nach dem Siege bei Plataiai weihten alle Hellenen in Delphoi einen riesigen goldenen Dreifuss, der sich auf einer aus bronzenen Schlangenleibern gebildeten hohen Säule erhob, die sich noch heute im Hippodrom zu Konstantinopel befindet[5]) (Taf. III Fig. 3), und in Olympia eine Kolossalstatue des Zeus.[6]) Nach der Schlacht bei Salamis wurde ebenfalls ein Kolossalbild zu Delphoi aufgestellt,[7]) wie nach dem Siege von Marathon das Erzbild der Athena Promachos auf der Burg von Athen,[8]) und auch die in Olympia wieder aufgefundene Nike des Paionios ist ein Weihgeschenk der Messenier und Naupaktier, hergestellt von dem Zehnten der Kriegsbeute.[9]) Der Säbel des Mardonios und der silberfüssige Sessel, auf dem Xerxes während der Schlacht bei Salamis

[1]) Später bedeutet *ἄγαλμα* in der Regel Götterbild, Weihgeschenke heissen *ἀναθήματα*.

[2]) *ἀνέθηκε* Thuk. I 13, 6; III 104, 2.

[3]) Vgl. Weiske Jahrb. f. Phil. 1888 S. 555 f.

[4]) Koldewey Athen. Mitt. IX 264 ff.

[5]) Herod. IX 81. Paus. X 13, 3. Vgl. Frick Jahrb. f. Phil. Suppl. III 485 ff. und Bd. 85 1862 S. 441 ff. IGA 70. Fabricius Arch. Jahrb. I 176 ff. mit rekonstruierender Abbildung.

[6]) Herod. IX 81.

[7]) Herod. VIII 121.

[8]) Paus. I 28, 2.

[9]) Olympia V 259. Über das Gegenstück in Delphoi Pomtow Jahrb. f. Phil. 1896 S. 505 ff. Über die Sitte, den Zehnten zu weihen E. Curtius Dts. Rundschau Bd. 43 (1885) S. 192 ff. S. Herod. VII 132 und Dittenberger Observ. de Herod. loco etc. Ind. lect. Halle 1890. Herod. VIII 122. Xen. Hell. III 3, 1.

sass, befanden sich einst unter den Weihgeschenken auf der Akropolis,[1]) und der Helm, den Hieron nach seinem Siege über die Tyrrhener 474 dem olympischen Zeus weihte, ist noch heute erhalten.[2]) Nach der Schlacht errichtete der Sieger regelmässig ein *τρόπαιον*. Ein Baum wurde seiner Zweige beraubt, und am Stamm und den stärkeren Ästen erbeutete Waffen aufgehängt. Es sollte das nicht nur Dank und Ehre für die Gottheit sein, man hoffte durch die fromme Weihegabe eine Befleckung durch den Besitz, den man den Getöteten vom Leibe gezogen hatte, zu verhüten und der Rache ihrer Seelen zu entgehen.[3]) Nebenbei verhöhnte man den Feind durch die Herstellung des bewaffneten Popanzes. Das Denkmal seiner Schmach zu zerstören, wagte der Unterlegene wohl selten, aus Furcht vor der Gottheit, der es geweiht war.[4]) Aber auch sonst ist das Weihen von Waffenstücken, wie Panzern,[5]) Helmen,[6]) Schilden[7]) und Lanzenspitzen[8]) nicht ungewöhnlich. Die Tarentiner scheinen einmal den zehnten Teil aller Waffen, die sie von den Thuriern erbeutet hatten, nach Olympia gesandt zu haben.[9]) Nach einem Seesieg weihten die Athener dem Poseidon ein erobertes Schiff,[10]) ein andermal dreihundert vollständige Rüstungen,[11]) der siegreiche Brasidas stiftete Geld in den Tempel der Athena und vergrösserte den heiligen Bezirk,[12]) einen kolossalen Stier aus Bronze stellten die Eretrier dem Zeus in Olympia auf.[13]) Sehr häufig sind die Weihungen von Statuen und zwar nicht nur zum Dank, sondern als eine Art Sühnopfer, um erzürnte Götter wieder zu versöhnen.[14]) So stiften die Lakedaimonier auf Anordnung des delphischen Orakels nach dem Tode und der wenig ehrenvollen Bestattung des Königs Pausanias,[15]) die Athener nach der Ermordung der Kyloniden,[16]) die Argeier nach einem Blutbade, das bei einem Bürgerzwist angerichtet worden war,[17]) Statuen, die Messenier, nachdem eine Theorie von 35 Knaben, einem Pädagogen und einem Flötenbläser im Schiffbruch untergegangen war, Erzbilder aller Verunglückten nach Olympia,[18]) und die athenischen Archonten schwören, wenn sie ein Gesetz übertreten sollten, ein goldenes Bild nach Delphoi zu weihen.[19]) In solchen Fällen scheint die Statue ein Symbol des eigenen Leibes zu sein, der, wie man durch die Weihung bekennt, eigentlich den Göttern verfallen ist. (Geweihte Statuen Taf. III Fig. 1—2.) Viel zahlreicher, wenn auch natürlich meist weniger wertvoll, waren die Weihgeschenke einzelner. Ein mächtiger König wie Kroisos freilich vermochte auch hierin ganze Staaten zu überbieten, und namentlich Delphoi

---

[1]) Demosth. XXIV 129 p. 741. Paus. I 27, 1. Schol. Thuk. II 13.

[2]) Im Brit. Mus. IGA 510.

[3]) Benndorf bei Tocilesco Monument v. Adamklissi 127 ff.

[4]) Vitruv. II 8, 15.

[5]) z. B. CIA II 667.

[6]) Olympia V 696.

[7]) Olympia V 251. Herod. VIII 27. Paus. X 19, 3. Aischin. III 70 p. 116.

[8]) Olympia V 247. Curtius Arch. Ztg. VIII (1876) 181 f. — Taf. III Fig. 4.

[9]) Lanzenspitzen Olympia V 254—256. Journ. of Hell. Stud. Taf. 11, vgl. Bd. II 65 f.

[10]) Thuk. II 84.

[11]) Thuk. III 114.

[12]) Thuk. IV 116.

[13]) Olympia V 248. Paus. V 27, 9.

[14]) Vgl. Curtius Altert. u. Gegenw. II 145.

[15]) Thuk. I 134. Paus. III 17, 9.

[16]) Paus. I 28, 1.

[17]) Paus. II 20, 1. Anderes Beisp. Justin. XX 2.

[18]) Paus. V 25, 1.

[19]) Arist. Ath. Pol. 7 u. 55. Plat. Phaidr. 235 D.

war von ihm mit überreichen Schätzen bedacht worden,[1]) Seleukos II. und Antiochos Hierax beschenkten den Tempel des didymaiischen Apollon bei Milet ebenfalls aufs reichste,[2]) und Masinissa schenkte 3000 Scheffel numidischen Weizen nach Delos.[3]) Den bei weitem häufigsten Anlass aber zu Darbringungen gaben die Feste, die bei jedem bedeutenderen Heiligtum jährlich oder in längeren Zwischenräumen gefeiert wurden. In Delos war die Zahl der sonst einkommenden Geschenke, wie die Schatzverzeichnisse lehren, verschwindend klein gegenüber der Menge, die bei Gelegenheit der Feste den Tempeln zugewandt wurde. So war es überall ganz gewöhnlich, dass Sieger in Wettspielen dem Gott ein Geschenk weihten,[4]) oft einen Teil des Wertes[5]) oder die errungenen Preise selbst. Da diese sehr oft in Dreifüssen bestanden, ist unter den Weihgeschenken auch kaum ein Gegenstand häufiger. In Athen hatte eine Strasse ihren Namen von den Dreifüssen erhalten, die der Peribolos des nahen Dionysostempels nicht mehr zu fassen vermochte, und die deshalb auf der Strasse aufgestellt werden mussten.[6]) Auch die Kränze, welche Sieger als Ehrenpreis erhielten, hing man in den Tempeln der Götter auf.[7]) Wer in den grossen Nationalspielen einen Sieg errungen hatte, stiftete zuweilen seine Statue oder ein Bild der Pferde, deren Schnelligkeit er den Erfolg verdankte.[8]) Aber auch sonst fehlte es im Leben des einzelnen nicht an Veranlassungen, sich dem Gott bittend oder dankend mit einem Geschenk zu nahen. Infolge von Traumerscheinungen,[9]) von reichlichem Gewinn oder nach der Errettung aus einer Gefahr[10]) pflegte man eine Gabe darzubringen; so Kaufleute,[11]) Bergwerksbesitzer,[12]) Fischer,[13]) Landleute, die eine gute Ernte gemacht hatten,[14]) Schiffer nach gefahrvoller Fahrt,[15]) und besonders auch Kranke nach ihrer Genesung.[16]) Diese weihten in der Regel dem Asklepios eine Abbildung des geheilten Gliedes.[17]) In dem berühmten Heiligtum des Gottes auf Kos soll Hippokrates seine medizinischen Studien gemacht haben, und in Delphoi zeigte man ein Skelett aus Erz, das der gefeierte Arzt dorthin gestiftet haben sollte.[18]) Aber auch der Handwerker durfte seine Werkzeuge, mit denen er sich das tägliche Brot verdiente, der Musiker sein Instrument, der Maler seinen Pinsel, der

[1]) Herod. I 50 ff., 92; V 36; VIII 35. Bakchyl. III 61 ff.

[2]) CIG 2852—2859 Verzeichnisse der jährlich dem Tempel vermachten Weihgeschenke.

[3]) v. Schöffer Berl. Stud. IX 134 f.

[4]) Ephem. arch. 1894 S. 194.

[5]) Bull. de corr. III 146 f.

[6]) Wieseler Abh. der Götting. Ges. d. Wiss. XV 303 ff. Reisch Weihgeschenke 63 ff.

[7]) Xen. Hell. III 4, 18. Vgl. Herod. I 144.

[8]) Paus. VI 6 etc.

[9]) Inschr. aus d. taurischen Chersones Latyschew Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1885 S. 315. Franz Ephem. epigr. gr. S. 335. S. Reinach Traité d'épigr. gr. 384. Larfeld Hdb. I[2] 593.

[10]) CIA III 1427, 1474.

[11]) Herod. IV 152.

[12]) Paus. X 12, 2.

[13]) Paus. X 9, 2.

[14]) CIG 139, und über ἀπαρχαί von allen Ernten Dittenberger Syll. 13, Herod. IV 33 und mehr bei Sauppe Att. et Eleus. im Ind. lect., Göttingen 1880/81 S. 6.

[15]) Diog. Laert. VI 59. Vgl. Archäol. Unters. auf Samothr. II 110. Athen. Mitt. XVI 191 ff. Cic. De nat. deor. III 37.

[16]) CIA III 1453 ff. Strab. VIII 374, XIV 657.

[17]) CIG 1570b, Köhler Athen. Mitt. II (1877) 253 f. Bull. de corr. II 419 ff. CIA II 766 f. IGSept. I 303, 3498. Athen. Mitt. XVIII 235 ff. Doch auch andern Göttern: vgl. die Abbildung Taf. III Fig. 5 und CIA II 403 f.

[18]) Paus. X 2, 4.

Ackersmann seinen Pflug, der Jäger die Haut oder das Geweih des erlegten Wildes weihen.[1] Noch mehr: Zum Dank, dass ihm das Kraftstück gelungen, setzt ein gewisser Bybon aus Euboia auf den gewaltigen Feldstein, den er mit einer Hand über Manneshöhe geschleudert hat, eine Inschrift, die seine That verkündet, und stiftet ihn nach Olympia.[2] Auch Kleidungsstücke brachte man den Göttern dar, und namentlich der Tempel der brauronischen Artemis, in dem man Gewänder von Wöchnerinnen niederlegte, die den Geburtswehen erlegen waren,[3] muss voll davon gewesen sein.[4] Jungfrauen weihten ihren Gürtel bei der Vermählung,[5] Jünglinge beim Eintritt in das Mannesalter ihr Haar,[6] ebenso Mädchen vor der Hochzeit[7] und Frauen nach der Genesung.[8] Die meisten Weihgeschenke aber bestanden in Statuen,[9] goldenen und silbernen Opfergeräten, Kränzen,[10] Schmucksachen, Lampen, Figuren und anderen Kunstwerken. Im Jahr 180 v. Chr. befanden sich in Delos allein im Apollontempel 1600 silberne und goldene Schalen, teils glatte, teils mit Reliefs und Steinen geschmückte. Eine von den goldenen Schalen hatte einen Metallwert von über 2000 Drachmen (1600 M.). Der Artemistempel besass 266 Trinkgefässe, darunter einen Mischkrug von vierzig Kilogramm Silber. Zwei goldene Weinkannen von je vier Kilogramm hatten einen Metallwert von 10—11,000 Mark. Dazu kamen Becher, Kränze, Ringe, Halsbänder, Dreifüsse, Lampen u. a.[11] Unter dem Inventar des Amphiaraostempels in Oropos finden wir[12] eine silberne Triere, ein Geschenk des Königs Seleukos, silberne Heroldstäbe, kretische Bogen und viele andere zum Teil seltene Kostbarkeiten aufgeführt.[13] So wird mancher Tempel einem modernen Museum nicht unähnlich gewesen sein[14] und im Laufe der Jahrhunderte nicht bloss das Interesse des Neugierigen gereizt, sondern auch dem Studium des Künstlers und Altertumsforschers reiches Material geboten haben.

Dass man wie sein Gebet oder sein Opfer, so auch sein Weihgeschenk dem Gotte darbrachte, dessen Hilfe man begehrte, oder dem man seinen Dank zu schulden glaubte, ist selbstverständlich; ebenso, dass die berühmten und grossen Heiligtümer unendlich viel reichere

---

[1]) Beispiele Anthologie VI. Plut. Quaest. rom. 4. Schol. Aristoph. Plut. 943. Vgl. Arrian De venat. 33 u. Daremberg Dict. I 168.

[2]) IGA 370. Jahrb. f. Phil. 1891 S. 557.

[3]) Eur. Iph. T. 1464 ff.

[4]) CIA II 751—765. Boeckh Staatsh.[3] II 283 f. Michaelis Parthenon 307 ff. Sibyllenorakel bei Diels Sib. Bl. 113 Zl. 31 f. Hippokr. De morbo sacr. II 528 Kühn. v. Wilamowitz Eur. Hippol. 193. Bötticher Philol. XVIII 17 ff. Studniczka Altgriech. Tracht 136.

[5]) Paus. II 33, 1.

[6]) Aisch. Cho. 6 mit der Anm. von Wilamowitz S. 153.

[7]) Welcker Gr. Götterl. I 576. Wieseler Philol. 1854 S. 712 ff. v. Wilamowitz Eur. Hippol. 24 f.

[8]) Paus. II 11, 6. Die ausführlichste Zusammenstellung von Haarweihen, namentlich für Zeus Panemeros, Bull. de corr. XII 481 ff. Über die ursprüngliche Bedeutung des Haaropfers F. Dümmler Philol. 1897 S. 6 f.

[9]) Paus. X 16, 7. CIA III 1422 ff. Kuhnert Jahrb. f. Phil. Suppl. XIV 267. Abbildungen Taf. III Fig. 1–2.

[10]) Dittenberger Syll. 367.

[11]) Bull. de corr. VI 1 ff. Vgl. Hirschfeld Dts. Rdsch. Okt. 1884 S. 107 ff.

[12]) IGSept. I add. 3498 Zl. 82.

[13]) Vgl. Keil Herm. XXV 616 ff.

[14]) Vgl. Jacobs Verm. Schrr. III 469 ff. Curtius Altert. u. Gegenwart[1] I 99. A. Mommsen Bursian's Jahresbericht 1888 S. 351. Altert. aus Pergamum VIII 1 S. 41 ff.

Schätze besassen als die kleinen und unbedeutenden. Der Tempel des Zeus zu Olympia oder der des Apollon zu Delphoi vermochte die Menge der Weihgeschenke nicht zu fassen, und da man natürlich nicht jeden Gegenstand in dem Peribolos frei aufstellen konnte, musste man eigene Schatzhäuser (*θησαυροί*) in der Nähe der Tempel errichten, wo dann alles untergebracht wurde.[1]) In Olympia z. B. gab es Schatzhäuser von Syrakus, Epidamnus, Byzanz, Sybaris, Selinus, Kyrene, Metapont u. a.[2])

58. Ausser diesen Weihgeschenken besassen manche Tempel heilige Herden (*ἱερὰ βοσκήματα*), in deren Besitz sie auf ähnliche Art gelangt sein werden.[3]) Diese wurden auf den zu den Tempeln gehörigen Ländereien geweidet und an den Festen der Gottheit zu den Opfern verwandt, aber auch gleich den Tempelgütern verpachtet.[4]) In den Artemisheiligtümern wurde namentlich auch Wild gepflegt.[5]) Dies war natürlich nicht zum Opfer bestimmt, sondern wurde der Göttin zur Freude unterhalten,[6]) wie man der Hera in Argos heilige Pferde hielt.[7]) Auch sonst wurden in den Heiligtümern mancher Götter Tiere gepflegt, die für ihre Lieblinge galten,[8]) z. B. Hähne,[9]) Pfauen und Perlhühner,[10]) Schlangen,[11]) Mäuse.[12]) Eine attische Inschrift[13]) zählt geweihte Gefässe auf, die man aus dem Erlös für die Wolle heiliger Schafe angeschafft hat. Der Apollontempel in Delos besass Gänse, Rebhühner, Turteltauben, deren Eier man verkaufte.[14]) Die Tauben waren so zahlreich, dass auch die Einnahmen für den Mist in den Tempelrechnungen verzeichnet wurden.[15]) Auch heilige Fische werden öfters erwähnt,[16]) und sie zu schonen wird aufs nachdrücklichste eingeschärft;[17]) ebenso waren die Schildkröten in der Nähe eines Heiligtums des Pan in Arkadien dem Gotte heilig und durften nicht verletzt werden.[18])

59. Schliesslich wurden auch Menschen den Göttern geweiht.[19]) In alter Zeit mag es mitunter vorgekommen sein, dass hier und da einer der Geweihten der Gottheit als Opfer fiel,[20]) sonst wurden sie Tempelsklaven.[21]) In älterer Zeit sollen ganze Scharen solcher den Göttern Geweihter ausgesandt worden sein, um irgendwo eine Kolonie zu gründen,[22])

---

[1]) Herod. I 14, 51; III 57; IV 162. Paus. VI 19, 1; X 11, 1 ff. Bötticher Tekt. IV 18 ff.

[2]) Dörpfeld Olympia II 46 ff.

[3]) Paus. X 35, 4. Babr. Fab. 37. Herod. IX 93. Diod IV 80. CIA II 816—818. Bull. de corr. VII 429, XVIII 264. Vgl. Diod. IV 18, XIV 116, XVI 27. Plut. Lucull 10. Polyb. IV 19, 4.

[4]) Wescher Mémoires présentés . . à l'académie des inscriptions, Série I tom. VIII (1869) 54 f.

[5]) Paus. X 35, 4. Xen. Anab. V 3, 9.

[6]) Paus. VIII 10, 4.

[7]) Diod. IV 15.

[8]) Bötticher Tekt. IV 33.

[9]) Aristot. bei Athen. IX 391 D.

[10]) Athen. XIV 655 A.

[11]) Ael. De nat. an. XI 2.

[12]) Ebenda XII 5.

[13]) CIA II 816.

[14]) Bull. de corr. XIV 392 Zl. 36 f. VI 20 Zl. 158.

[15]) Bull. de corr. XIV 395 Zl. 41.

[16]) Paus. VII 22, 2. Diod. V 3; XXXIV 9. Vgl. Aelian De nat. an. XII 30. Dieterich Aberkios 40 f.

[17]) Dittenberger Syll. 364.

[18]) Paus. VIII 54, 5.

[19]) Vgl. Eurip. Ion 327. Soph. Trach. 184. Plut. Thes. 16.

[20]) Tzetz. zu Lykophr. 1141. Vgl. Polyb. XII 5. Strab. XIII 601.

[21]) Inschr. aus Epidauros bei Collitz-Bechtel 3345. Mehrere Inschrr. aus Chaironeia IGSept. I 3384 ff.

[22]) Herod. VII 132.

wie die Magneten in Asien,[1]) die Dryoper in Asine,[2]) die Rheginer in Italien.[3])

Dass Jungfrauen der besseren Stände der Aphrodite ihre Keuschheit weihten und sich in ihren Heiligtümern preisgaben, kam nur in asiatischen Tempeln häufiger vor, in Griechenland war es auch an den Orten, wo der orientalische Kult der Göttin starken Einfluss geübt hatte, eine sehr seltene Ausnahme. Am berühmtesten wegen seiner (über tausend) Hierodulen war der Tempel der Aphrodite in Korinth,[4]) in kappadokischen Heiligtümern war ihre Zahl noch bedeutend grösser.[5])

e. Die Opfer.

Litteratur: Schoemann Gr. Altert.[3] II 221 ff. Hermann Gott. Altert.[2] § 24—28. Naegelsbach Hom. Theol. 304 ff. Nachhom. Theol. 194 ff. L. Schmidt Ethik der Griechen II 40 ff. O. Schmidt Die Opfer in der Jahvereligion und im Polytheismus, Hall. Dissertation 1877. Böckh Staatshaushaltung[3] I 267 ff. Sixt Korrespondenzblatt f. d. gelehrten Schulen Würtemb. 40, 289 ff.

60. In Platons Zeit fasste man die Opfer als eine Art von Weihgeschenken auf.[6]) Auch von dem, was der Mensch nur flüchtig genoss, sollte die Gottheit, der er den Genuss verdankte, einen Anteil empfangen. Das ist schwerlich die ursprüngliche Absicht der Opfernden gewesen. Eher könnte sie die Furcht vor den Übermächtigen getrieben haben, die eifersüchtig auf die Sterblichen herabsahen, ihnen den Genuss missgönnten; oder das Gefühl, es sei ein Raub, die von der Natur dargebotenen Früchte zu verzehren, und unerlaubt, einem Tier das Leben zu nehmen, und die Gewaltigen, die über allem herrschten, müssten nun durch eine Abgabe versöhnt werden. Andere wollen in Opfergaben von Anfang an nur ein Zeichen der Ehrfurcht vor der Gottheit erkennen oder gar das Bedürfnis, sich der Gemeinschaft mit den Göttern immer wieder bewusst zu werden und zu versichern.[7]) Es werden sich diese Fragen, die übrigens mehr Religion und Kultus der Menschheit angehn als der Griechen, allgemein überzeugend nie beantworten lassen, ja es ist gar nicht ausgemacht, ob nicht von Anbeginn sowohl das Bestreben, den strafenden Zorn einer Gottheit zu versöhnen, wie ein andermal der Wunsch, sich ihres Beistandes bei irgend einem Unternehmen zu versichern, die Veranlassung zum Opfern gewesen ist. Sicher scheint, dass man den Gott durch das Opfer herbeirufen oder herbeilocken wollte. Das beweist die älteste Form der Altäre, deren Hauptbestandteil ein Sitz ist, auf dem der Gott Platz nehmen soll, um das Opfermahl zu geniessen, wie auch der Umstand, dass kein Opfer ohne Anrufung erfolgt.[8]) Man rief den Gott aber an, um etwas von ihm zu erlangen. Welcher Art diese Anliegen waren, hing von den Umstän-

[1]) Plut. Pyth. orac. 16. Plat. Leg. X 919. Strab. XIV 957. v. Wilamowitz Herm. XXX 180 ff.

[2]) Paus. IV 34, 6; II 35, 2. Diod. IV 37. Apollod. II 2, 7.

[3]) Strab. VI 257.

[4]) Strab. VIII 378 ἀνέθεσαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες, also Unfreie. Athen. XIII 573C.

[5]) Strab. XII 535.

[6]) Plat. Euthyphr. 14c.

[7]) So E. Curtius Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1861 S. 361. S. ferner Tylor Primitive cult. II Cap. 18. Chantepie de la Saussaye Religionsgesch. I 101 ff., Freiburg 1887. Fr. Nitzsch Idee und Stufen des Opferkultes, Kiel 1889.

[8]) Reichel Vorhellen. Götterkulte 39.

den ab und auch von der Vorstellung, die man sich von dem Wesen und der Macht des Gottes machte; die Bitten werden mannigfach gewesen sein, wie die Wünsche des Menschenherzens, verzagt und ängstlich, oder leidenschaftlich begehrend.

Es ist kein Zweifel, dass auch die Griechen wirklich geglaubt haben, sich durch reichliche Opfer Gnade und Vergeltung der Himmlischen zu erkaufen — die ganze Litteratur ist voll von Zeugnissen —, und dass nicht bloss in ältester Zeit die Ansicht herrschte: je reicher die Opfer, desto lieber den Göttern, desto mehr Aussicht auf ihren Dank. Zwar fehlt es nicht an Äusserungen, die im Gegensatz dazu auf die fromme Gesinnung der Darbringenden Gewicht legen, aber sie scheinen doch mehr der Ausdruck persönlicher Überzeugung, zum Teil sogar gehobener Stimmung zu sein, als den Glauben der Menge wiederzugeben. Bei Euripides heisst es einmal,[1] oft seien die Armen, die wenig opferten, gottesfürchtiger als die Reichen, die grosse Opfer brächten, und der Fromme erlange auch durch ein kleines Opfer ihre Gnade;[2] Isokrates (II 20) sagt, das schönste Opfer und der beste Gottesdienst sei ein gutes und gerechtes Leben, und das würden die Götter mehr lohnen als das Hinschlachten vieler Tiere; ebenso äussert sich der Verfasser des zweiten Alkibiades (13 p. 150), die Götter sähen nicht auf die Grösse der Opfer, sondern auf die Gesinnung; Porphyrios[3] bringt verschiedene Zeugnisse, wonach dem delphischen Apollon die Opfer der Armen am liebsten gewesen seien; Xenophon[4] fragt: Wie können wir den Göttern mit froher Zuversicht unsere Opfer darbringen, wenn wir verruchte Thaten verüben? und Platon[5] meint, nicht recht wäre es, wollte ein Gott auch die Gaben des Verworfenen annehmen, aber an anderer Stelle[6] spricht er aus: die verbreitetste Ansicht sei, der Ungerechte dürfe, wenn er nur reiche Opfer und Weihgeschenke darbringe, auf den Dank der Götter mehr rechnen, als der gerechte Mann, der dies nicht thue oder thun könne, und der Rhetor Anaximenes[7] empfiehlt dem Redner, wolle er die Bürgerschaft zur Vermehrung oder reichern Ausstattung der Opfer überreden, geltend zu machen: dann würden auch die Götter sich noch gnädiger erweisen; trete er für eine Verminderung und Herabsetzung der Ausgaben ein, zu sagen: die Götter sehen nicht auf den Wert der Opfertiere, sondern die Gesinnung der Geber. Bei Homer bringen Klytaimestra und Aigisthos nach der Ermordung Agamemnons ihre Opfer ebenso zuversichtlich (γ 373 ff.) wie nur irgend ein Frommer, und wer die Gaben nicht spart, darf auf Vergeltung rechnen,[8] wie umgekehrt der Säumige der Strafe gewärtig sein muss.[9] Noch sind alle Opfer heitere Mahlzeiten, und die Götter denkt man sich an dem Genuss teilnehmend.[10] Zu den Aithiopen begeben sie sich selbst[11] und erfreuen

[1]) Frgm. 329 N.
[2]) Frgm. 946. Vgl. Hor. c. III 23.
[3]) De abst. II 15 ff.
[4]) Anab. V 7, 32.
[5]) Leg. IV 716 D.
[6]) Rep. 362 C.
[7]) Ars rhet. II 12 Spengel.
[8]) X 170 f., Δ 46 ff.; K 46, ϱ 240 f., γ 58, δ 763 ff. Vgl. Hes. Erg. 336 ff. Plat. Symp. 202 E. Athen. VI 245.
[9]) I 535 ff., Δ 93, 65, E 178. Vgl. Soph. Ai. 172 ff.
[10]) Ψ 206 f., γ 336. Vgl. Athen. VIII 363 D. Paus. IV 27, 1; VIII 2, 2.
[11]) α 22 ff., Ψ 205 ff.

sich Tage lang mit ihnen gemeinsam an Schmaus und Wein,[1]) und auch bei andern besonders begnadeten Sterblichen nehmen sie unter Umständen in menschlicher Gestalt am Opfermahle teil. Athena speist mit ihrem Schützling von der heiligen Hekatombe der Pylier,[2]) und tausend Jahre später werden Paulus und Barnabas für Hermes und Zeus gehalten, und man bringt bekränzte Rinder, um sie ihnen zu opfern.[3]) So menschlich gedachten Göttern durfte man auch von der eigenen täglichen Speise anbieten. Übermittelt werden konnte den in unerreichbarer Höhe Thronenden ihr Anteil nur, indem man ihn verbrannte;[4]) an dem aufsteigenden Fettdampf mochten sie sich dann erfreuen.[5]) Zudem war das Feuer das reinste Element, das alles Unsaubere am gründlichsten vernichten und tilgen konnte.[6]) Ursprünglich hatte es den Göttern allein gehört und sollte ihnen vorbehalten bleiben,[7]) bis Prometheus gegen den Willen der neidischen es den Sterblichen mitteilte. Am Feuer allein konnte man keine Verunreinigung wahrnehmen, auch wenn es mit Unreinem in Berührung gebracht war. Trotz alledem glaubte man, dass auch ihm die Reinheit seiner Natur abhanden kommen könnte, und zu den Opfern war daher nicht jedes Feuer zu gebrauchen. Nach der Schlacht von Plataiai erklärte das delphische Orakel, das Feuer in der Umgegend sei durch die Barbaren befleckt, zur Siegesfeier sollte man reines aus Delphoi holen,[8]) und in Argos löschte man in einem Hause, in dem ein Todesfall vorgekommen war, alles Feuer aus und holte zur Zubereitung des Leichenmahles neues aus dem Nachbarhause.[9]) Dasselbe geschah in Lemnos an einem jährlich gefeierten Reinigungsfest, zu dem man dann Feuer aus Delos kommen liess.[10]) Delphische Inschriften[11]) zeigen uns, dass die Athener wiederholt, vielleicht regelmässig, durch eigene Abgesandte vom Altar Apollons Feuer holen liessen; die Lakedaimonier nahmen Feuer von den ersten Opfern vor Beginn des Feldzugs mit ins Feld und sorgten, dass es nie erlosch;[12]) vom Altar des Prometheus in Athen reines, unentweihtes Feuer auf einen andern zu übertragen, war der eigentliche Zweck des Fackelwettlaufs;[13]) in den Heiligtümern der Hestia und anderer Götter[14]) brannten ewige Lampen, und eine ähnliche Bedeutung hatten wohl auch die Fackeln, die die Argeier der Demeter und Kore in Gruben versenkten:[15])

---

[1]) *Α* 423 ff.

[2]) *γ* 51 ff., 67; vgl. 435 f. und *η* 201 ff.

[3]) Act. apost. XIV 11 ff. Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 361 Anm. 5 u. 6.

[4]) Bei Homer *θύειν; ἱερεύειν* heisst schlachten, *σφάττειν* durch einen Schnitt oder Stich dem (*ξ* 426 bereits durch den Schlag betäubten, vgl. *Ε* 696 f., *Χ* 466 ff., 475) Tiere das Blut entziehen, *ῥέζειν* opfern. Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1885 S. 102 f., auch Preuner Hestia-Vesta 190 ff.

[5]) *Α* 301, *Θ* 549.

[6]) Vgl. Eur. Herakl. 937. Porph. De antro Nymph. 15 und die Sagen von dem Feuertod des Herakles oder der beabsichtigten Läuterung und Vergöttlichung des Achilleus durch seine Mutter Thetis, des Demophon durch Demeter Preller-Robert Gr. Myth. II 256, 400, 770. Rohde Psyche 393 A. Dieterich Nekyia 197 ff. Maass Orpheus 231 A. 44 Kroll De orac. Chald. 53. Sammlung v. Virchow u. v. Holtzendorff 1897 Nr. 278 S. 35 f.

[7]) Schoemann Opusc. acad. II 279.

[8]) Plut. Arist. 20.

[9]) Plut. Quaest. graec. 24 p. 296 f. v. Wilamowitz Eur. Her.[2] II 207.

[10]) Philostr. Her. XIX 14 p. 740. Mehr bei Schoemann a. a. O. II 223 f. u. Bötticher Tekt. IV 177 ff., 320 ff.

[11]) Bull. de corr. XVIII 87 und 92.

[12]) Xen. Resp. Lac. XIII 3.

[13]) Wecklein Herm. VII 446 ff. Körte Arch. Jahrb. VII 150 f.

[14]) Paus. I 26, 7.

[15]) Paus. II 22, 4.

es ist ein Weihen und Darbringen des heiligen Feuers selbst.[1]) — Bisweilen wurden zur Unterhaltung des Opferfeuers besondere Holzarten verwendet, wie bei den Opfern des Zeus in Olympia, wo nur das Holz der Weisspappel (λεύκη), die Herakles eingeführt und zuerst benutzt haben sollte, gebraucht werden durfte,[2]) oder der Aphrodite in Sikyon, wo Wachholderholz verlangt wurde.[3]) Zu andern Opfern durften nur die sog. νηφάλια ξύλα verwandt werden, Holz von Weinstöcken oder Feigenbäumen war verboten.[4])

Gehen wir jetzt zu den Opfern selbst über.

61. Es empfiehlt sich der Übersichtlichkeit wegen, die unblutigen vorweg zu nehmen und gesondert zu behandeln. — Wie zu den blutigen Opfern alle essbaren Haustiere genommen wurden, so zu diesen alle Speisen, die man selbst genoss. Telemachos verbrennt bei seiner Abfahrt aus Pylos einen Teil seiner Reisekost,[5]) denn ein grösseres Mahl zuzurüsten, hat er nicht Zeit, und Odysseus in der Höhle des Kyklopen Käse,[6]) von dem er und seine Gefährten selber essen, und wenn unfromme Leute, wie die Freier in Ithaka,[7]) es auch bisweilen unterlassen haben mögen, so war es jedenfalls Brauch, wenn eine grössere Gesellschaft ein Mahl bereitete, zuerst den Göttern einen Anteil zu weihen.[8])

a) Der Gewöhnlichkeit der Nahrungsmittel entsprechend ist unter den unblutigen Opfern keines häufiger, als Backwerk.[9]) *Πόπανα*,[10]) *πέμματα*,[11]) *μᾶζαι*[12]) werden allen Göttern geopfert, und zwar bringt man sie ganz in derselben Weise dar wie Tieropfer; den Himmlischen verbrennt man sie auf Altären,[13]) den Unterirdischen und Toten auf der *ἐσχάρα* oder auf dem Grabe,[14]) den Meeres-[15]) oder Flussgottheiten[16]) wirft man sie ins Wasser. Die Opfernden essen von dem Kuchen, den sie den Göttern weihen, natürlich nicht; er ist ja nur ein Teil alles Gebackenen und vertritt etwa die Stelle der von einem Tier verbrannten Schenkel- und sonstigen Stücke. Oft legt man die Kuchen nur auf die Altäre oder Opfertische, und sie fallen dann den Priestern anheim.[17]) Eine eigene Bedeutung hat der sog. *πελανός*.[18]) Es ist dies ein mehr oder weniger flüssiger Mehlteig, Honig, oft auch Mohn enthaltend,[19]) der je nachdem in die Flammen geworfen oder als eine Art Spende gegossen werden konnte. In festerem Zustand erscheint er als flaches, rundes Gebäck,

---

[1]) Eur. Iph. T. 1331. Paus. VII 27, 2. CIA III 73 u. 74. Diels Sib. Bl. 112 Or. I 20 f.

[2]) Paus. V 14, 3; vgl. V 13, 2.

[3]) Paus. II 10, 4.

[4]) Philochoros im Schol. zu Soph. O. K. 100.

[5]) ο 222. Vgl. Bernhardi D. Trankopfer bei Homer, Progr. d. Kgl. Gymn. zu Leipzig 1885 S. 4 f.

[6]) ι 232.

[7]) Bernhradi a. a. O. 3 f.

[8]) Vgl. z. B. Athen. V 192 B.

[9]) Lobeck Agl. 1050 ff., Bötticher Tekt. IV 270. O. Band Das Attische Demeter-Kore-Fest der Epikleidia, Progr. der Margarethenschule Berlin 1887 S. 4 ff.

[10]) Aristoph. Thesm. 285. CIA III 77. CIA II 1651. Diog. Laert. VIII 13.

[11]) CIG 3599. Paus. I 26, 6.

[12]) Paus. III 23, 5.

[13]) Inschr. v. Kos Paton u. Hicks 37 Zl. 31 u. 49; 39 Zl. 7. Paus. VIII 2, 3. Menandros bei Athen. IV 146 F., vgl. 172 D. Abbildung eines dreispitzigen Opferkuchens z. B. bei Gerhard Akad. Atlas, Berl. 1868 Taf. LXV 2. S. auch Furtwängler Samml. Sabouroff 7 T. XXX.

[14]) Aisch. Pers. 523. Luk. Katapl. 2.

[15]) Paus. III 23, 5.

[16]) Paus X 8, 5.

[17]) Aristoph. Plut. 661 u. Schol.

[18]) Stengel Herm. XXIX 281 ff., XXXI 477 ff.

[19]) Herzog Herm. XXIX 625 f.

unsern Eierkuchen oder Flinzen ganz ähnlich. Gegessen wird niemals davon.[1]) Er ist als Opfergabe namentlich in chthonischen Kulten häufig,[2]) begegnet jedoch auch in andern.[3]) In Eleusis stellt man einen ungeheuren πελανός aus Weizen- und Gerstenmehl her, von dessen weicher Masse im Verlauf der Feier verschiedenen Gottheiten geopfert wird.[4]) Die vorzugsweise Verwendung im Kult der Unterirdischen und die Schwerflüssigkeit der Masse erklärt es, dass auch Blut- und Ölspenden als πελανός bezeichnet werden können.[5]) Bisweilen gab man den Kuchen eine eigentümliche Form, die irgend eine Beziehung auf die Gottheit hatte, der man sie darbrachte. So erhielt Artemis-Selene in Athen runde Kuchen, die das Aussehen des Vollmonds haben sollten und mit Lichtern besteckt waren,[6]) und Apollon soll solche in Gestalt von Lyren, Bogen oder Pfeilen empfangen haben;[7]) der Göttermutter opferte man γαλαξίας, einen Brei aus Mehl und Milch, wie ihn wohl nährende Frauen oder eben entwöhnte Kinder essen mochten.[8]) Besonders häufig aber sind die Nachbildungen von Tieren.[9]) Auf solche Weise helfen sich Philosophen, wie Pythagoras und Empedokles, die gegen die Tötung eines Tieres religiöse Bedenken haben,[10]) Belagerte, denen die Fleischnahrung ausgegangen ist,[11]) und besonders Arme, denen Tiere zu theuer sind.[12]) Wenn nun gar an einem Fest wie bei den Diasien in Athen eigentlich keine andern Opfer zulässig sind als Tiere, so lässt sich denken, dass die Zahl der πέμματα εἰς ζῴων μορφὰς τετυπωμένα hier sehr beträchtlich war.[13]) Aber auch wo solche Gründe wegfielen, wurden diese keineswegs ungewöhnlichen und bei einzelnen Gelegenheiten sogar vorgeschriebenen Opfer dargebracht.[14]) Besondere Erwähnung verdienen die sog. μελιτοῦτται. Wie Honig in den Spenden für Unterirdische (μειλίγματα) enthalten war, so sind auch diese Kuchen bestimmt, die chthonischen Mächte zu versöhnen. Man gab sie den Toten mit, um den Kerberos zu besänftigen,[15]) der ihnen den Eintritt in die Unterwelt wehrte,[16]) warf sie aus demselben Grunde den Schlangen vor, wenn man in die Höhle des Trophonios hinabstieg,[17]) und fütterte damit die heilige Schlange der Athena auf der Burg.[18]) Einen ähnlichen Kuchen (ἀρεστῆρα κηρίον) erhalten Gottheiten, denen νηφάλια zu spenden üblich war.[19])

---

[1]) Schol. Aristoph. Plut. 661. Aisch. Pers. 203. Eur. Ion 707, vgl. 226; Hel. 1334.

[2]) Eur. Frgm. Nauck[2] 912. Aisch. Pers. 523 f., Apoll. Rhod. IV 712 u. s. w.

[3]) Eur. Hipp. 146. Dion. Hal. II 74 u. s. w.

[4]) Dittenberger Syll. 13 Zl. 36. Bull. de corr. VIII 197 Zl. 78. Ziehen Leg. sacr. Leipz. 1896 S. 22 f.

[5]) Eur. Alk. 851. Vgl. Aisch. Eum. 265 mit 304 f. Aisch. Ag. 96.

[6]) Athen. XIV 645 A. Vgl. Poll. VI 76. Preller-Robert Griech. Mythol. I 312.

[7]) Stephan. Byz. u. πάταρα.

[8]) Lobeck Agl. 1069. CIA II 470.

[9]) Stengel Jahrb. f. Phil. 1881 S. 399.

[10]) Porphyr. Pyth. 22. Athen. I 3 E. Sturz zu Empedokl. 15. Mullach Frgm. philos. V 405 ff. 417 ff.

[11]) Plut. Luc. 10. Appian Bell. Mithr. 75.

[12]) Suid u. πόπανα u. βοῦς ἕβδομος. Proklos zu Plat. Polit. p. 419. Hesych. u. β. ἑβδ. CIA III 1666. Müller Frgm. hist. graec. I 362, 16.

[13]) Vgl. Thuk. I 126 u. Schol.

[14]) CIA III 77 Zl. 25. Athen. XIV 646 E. Bekker Anecd. p. 249. Plat. Phaon bei Athen. X 441 F v. 8. Meineke Frgm. com. I 674, Homolle Bull. de corr. XIV 422 A. 1.

[15]) Schol. Aristoph. Lys. 601 u. Suid. u. d. W.

[16]) Vgl. Töpffer Att. Gen. 172 f.

[17]) Paus. IX 39, 5. Aristoph. Nub. 507. Poll. VI 76. IGSept. I 3055.

[18]) Herod. VIII 41.

[19]) CIA II 1651. Bull. de corr. VII 68. Vgl. S. 93 f. und Ἀθήναιον X 556.

b) Nächst Fleisch und Brot bildeten **Früchte** den Hauptbestandteil der Nahrung, und so finden wir denn auch diese sehr oft unter den Opfergaben genannt. Am häufigsten scheint Demeter, wie das ja auch natürlich ist, diese Opfer erhalten zu haben. In Arkadien[1]) opferte man ihr alle veredelten Früchte ausser der Granate, und in der Stadt Phigalia Baumfrüchte, Weintrauben, Honig, wozu man noch ungereinigte Wolle auf den Altar legte, die man mit Öl begoss.[2]) Auch an andern Orten brachte man ihr die Erstlinge der Feldfrüchte dar.[3]) Herakles erhält Trauben[4]) und andere Fruchtopfer,[5]) Früchte auch Poseidon.[6]) Der Artemis werden an ihrem Altar Ährenkränze niedergelegt[7]) und andere reife Feldfrüchte geopfert,[8]) die Göttermutter empfängt Weizen, Gerste, Wein und was die Jahreszeit sonst von Früchten bringt,[9]) ebenso Gaia;[10]) der Leto bringt man in Delphoi Lauch dar,[11]) der Iris in Delos Nüsse,[12]) dem Dionysos und andern Göttern reife Herbstfrüchte.[13]) Zu diesen Opfern gehört auch die sog. Eiresione, ein mit allerlei Früchten behangener Ölzweig. An den Thargelien und Pyanopsien weiht man diese Gaben dem Helios und den Horen,[14]) wie denn der Monat Pyanopsion auch seinen Namen von den gekochten Hülsenfrüchten haben soll, die man dem Apollon darbrachte.[15]) Ja auch Früchte müssen ebenso wie Backwerk entsprechend zugerichtet die Stelle von Tieropfern vertreten. In dem städtischen Demos Melite zu Athen wurden dem Unheil abwehrenden Herakles, der dort einen Tempel hatte,[16]) statt eines Rindes *μῆλα* geopfert, Äpfel, in die man Hölzchen statt der Beine und der Hörner steckte,[17]) und Pollux (I 30) berichtet, dass die Boioter ihm ein gleiches Opfer brachten.[18]) Auch die Lokrer sollen Gurken auf dieselbe Weise zugerichtet und statt eines Rindes geopfert haben.[19])

c) Aber auch von den andern Nahrungsmitteln des Menschen erhielten die Götter ihren Anteil. Ausser den genannten gehörte zu den gewöhnlichsten noch der **Käse**, und so kann es denn nicht fehlen, dass wir auch ihn unter den Opfergaben häufig genannt finden.[20]) Besonders oft werden Käsekuchen erwähnt.[21])

Auch Honigwaben legte man auf die Altäre.[22])

---

[1]) Paus. VIII 37, 4.
[2]) Paus. VIII 42, 5.
[3]) Dion. Hal. II 74.
[4]) Aelian De nat. anim. VI 40.
[5]) Paus. IX 19, 4.
[6]) Plut. Thes. 6.
[7]) Paus. VII 20, 1.
[8]) Xen. Anab. V 3, 9.
[9]) Athen. IX 52 p. 476. Dittenberger Syll. 377.
[10]) Hesych. u. *νεκύσια*.
[11]) Athen. IX 372 A.
[12]) Athen. XIV 645 B.
[13]) CIA III 77. Vgl. CIA II 631.
[14]) Schol. Aristoph. Equ. 729, Plut. 1054. Suid. u. *εἰρεσιώνη*. Porphyr. De abst. II 7. Vgl. Eustath. ad Il. p. 1283 u. Preller-Robert Gr. Myth. I 262.
[15]) Poll. VI 61. Plut. Thes. 22. Harpokr. u. *Πυανόψια* u. Suid. u. *Πυανεψιῶνος*.
[16]) Vgl. v. Leutsch Philol. Suppl. I 130.
[17]) Zenob. V 22 = Paroimiogr. gr. I p. 124 nach Apollodor *Περὶ θεῶν*. Suid. u. *Μήλειος Ἡρακλῆς*. Hesych. u. *Μήλων Ἡρακλῆς*. Vgl. v. Wilamowitz Kydathen 150.
[18]) Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1881 S. 398 ff.
[19]) Paroimiogr. gr. I p. 116. Zenob. V 5. Pseudoplut. Prov. Alex. 24 (Didot. II p. 165).
[20]) CIGIns. II 330. Menandr. bei Athen. IV 27 p. 146. Eustath. ad Il. Σ 585 und mehr Beispiele Jahrb. f. Phil. 1882 S. 672.
[21]) z. B. in den Inschrr. bei v. Prott Leg. sacr. S. 20 Zl. 39. Wien. Akad. d. Wiss. 1894 S. 23.
[22]) CIA III 1662, 1667.

d) Endlich muss auch der Weihrauch[1]) hier Erwähnung finden, wenn er auch nicht mehr ein Speisopfer ist. Er kommt teils als selbständiges Opfer vor,[2]) meist von Spenden begleitet,[3]) teils als Beigabe blutiger[4]) und unblutiger[5]) Opfer. Namentlich auf den Altären, die sich im Innern der Tempel befanden, pflegte er den Göttern verbrannt zu werden. Eingeführt ist er in Griechenland im siebenten Jahrhundert und hat schnell Verbreitung gefunden.[6]) Die Verzeichnisse der Tempelinventare führen oft erstaunliche Mengen von Weihrauch, wohlriechenden Kräutern und Spezereien auf;[7]) denn auch durch Opfer schön duftender Kräuter und vielleicht noch häufiger Hölzer suchte man die Götter zu erfreuen.[8])

62. Einzelne Kulte liessen blutige Opfer überhaupt nicht zu. So gab es auf der Burg zu Athen einen Altar des Zeus Hypatos, auf dem nichts Lebendes geopfert werden durfte,[9]) und wahrscheinlich bestand für den Kultus des Sosipolis in Elis dieselbe Vorschrift.[10]) Unblutig sind jedenfalls auch die sog. *ἄπυρα* oder *ἄκαπνα*, feuerlose Opfer,[11]) gewesen, wie sie Athena in Lindos,[12]) Apollon auf einem Altar in Delos,[13]) in alter Zeit Eirene in Athen[14]) und hier und da wohl auch andere Götter empfingen.[15]) Wie die Lindier, die sich überhaupt durch den Besitz sonderbarer Kulte auszeichnen,[16]) sich offenbar auf die ihnen eigentümlichen Athenaopfer etwas zu gute thun,[17]) so scheint man die *ἄπυρα ἱερά* auch sonst für besonders heilig und den Göttern wohlgefällig gehalten zu haben.[18]) Der nur für unblutige Opfer bestimmte Altar in Delos hiess *εὐσεβῶν βωμός*;[19]) aber natürlich kam es auch auf die Gottheit an, der das Opfer galt.[20]) Auf welche Weise diese Opfer den Göttern übermittelt wurden, oder ob sie die Priester von den Altären wegnahmen,[21]) wissen wir nicht.[22])

[1]) v. Fritze die Rauchopfer der Griechen Berl. 1894. Ephem. arch. 1897 S. 164 ff.

[2]) Hes. Erg. 338. Luk. *Περὶ θυσ.* 12. Kock Frgm. com. II 260 S. 100. Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 246 und besonders die Opferanweisungen vor den orphischen Hymnen. v. Fritze a. a. O. 37 f.

[3]) v. Fritze 36. Vgl. Livius XXXIII 11.

[4]) Vgl. Nitzsch zur Odyssee II 15.

[5]) Paus. V 15, 6. VI 20, 2.

[6]) v. Fritze 23 ff.

[7]) CIG 2852 B, 5773. v. Fritze 43 f.

[8]) Kock Frgm. com. III 24 S. 404. Aristoph. Plut. 1114 ff. Plut. Pyth. or. 6 p. 397 A und mehr bei v. Fritze 7 f.

[9]) Paus. I 26, 6.

[10]) Paus. VI 20, 2 f.

[11]) Lobeck Agl. 1083. Hermann Gott. Altt.[2] § 17 A. 4. v. Fritze De libatione vet. Graec. Berl. Diss. 1893 S. 6 ff.

[12]) Pind. Ol. 7 und Schol. zu VII 86. Diod. V 56. Philostr. Imag. II 7 p. 852. Vgl. Heffter Gottesd. auf Rhodos II 11. Dittenberger Ind. lect. Halle 1887 S. VII.

[13]) Laert. Diog. VIII 13. Cic. De deor. nat. III § 88. Porphyr. De abst. II 15, II 28. Jamblich. V. Pythag. p. 25. Vgl. Bernays Theophr. üb. d. Frömmigkeit 119. Val. Rose Aristotfrgm. Leipz. 1886 Frgm. 489 p. 311.

[14]) Aristoph. Pax 1019 mit Schol. Boeckh Staatsh.[3] II 131.

[15]) Kaibel Epigr. gr. 1047. Eur. Frgm. 912 Nauck[2]. Vgl. Dion. Hal. II 74. Plut. Quaest. rom. 15.

[16]) Vgl. Philostr. Imag. II 24. Paus. IX 12, 1. Apoll. Bibl. II 5, 11. Konon Narr. 11.

[17]) Vgl. Pind. Ol. VII.

[18]) Plat. Leg. VI 782 C. Bernays Theophrast 119.

[19]) Porph. De abst. II 25. Bernays a. a. O. 89 und 119.

[20]) Anthol. VI 292 Jacobs: Ares verschmäht ein unblutiges Opfer, wie es für die Nymphen angebracht ist.

[21]) Vgl. Paus. IX 19, 4.

[22]) Eine Abbildung eines Tempeltisches mit Opfergaben Schreiber Kulturhist. Atlas Taf. XVII n. 13. Vgl. Bötticher Tekt. IV 265 ff.

63. Endlich gehören die Trankopfer oder Spenden in dies Kapitel.[1]) Wenn wir davon hier sogleich diejenigen ausscheiden, die beim Mahle und Gelage nach jeder neuen Füllung des Mischkruges den Göttern dargebracht zu werden pflegen,[2]) und ebenso die, welche bei Totenbestattungen in den brennenden Scheiterhaufen gegossen oder in Krügen darauf gesetzt werden,[3]) so haben wir noch zu unterscheiden zwischen Spenden, die als selbständiges Opfer dargebracht werden, und solchen, die nur ein anderes, gewöhnlich blutiges Opfer begleiten. Wie man Wein trank, auch ohne dazu etwas zu essen, so spendete man auch den Göttern häufig, ohne ihnen gleichzeitig noch eine andere Opfergabe darzubringen.[4]) Solche Spenden bestanden aus gemischtem Wein[5]) — wusste man ja doch, dass die Götter selbst den Nektar sich mischten,[6]) — und zwar in demselben Verhältnis gemischt, wie man ihn selber trank. Von dem Weine, den Hekabe ihm bringt, soll Hektor zuerst dem Zeus spenden und dann selbst trinken;[7]) um der Athena zu spenden, mischt Nestor den Mischkrug,[8]) ebenso Alkinoos für Zeus[9]) u. s. w. Aber nicht alle Götter erhalten Weinspenden, mehrere verlangen einen nüchternen Trank (*νηφάλια*), aus Milch, Honig und Wasser gemischt (*μελίκρατον*). Der Mnemosyne, den Musen, der Eos, dem Helios, der Selene, den Nymphen, der Aphrodite Urania bringen die Athener *νηφάλια ἱερά* dar, wie uns Polemon berichtet, und Philochoros fügt noch den Dionysos und die Töchter des Erechtheus hinzu.[10]) Es wird diese Sitte also nicht als eine allen Hellenen gemeinsame überliefert, und ebenso ist zu beachten, dass unter den genannten Gottheiten keine ist, der man grössere Speisopfer darzubringen pflegte. Was den Dionysos anbetrifft, so ist wohl anzunehmen, dass er *νηφάλια* nur erhielt, wenn der chthonische Charakter in den Vordergrund trat, wie dies z. B. bei seiner Verehrung in den Mysterien der Fall war.[11]) Denn die Götter der Unterwelt hassen den Wein,[12]) Honig und lindes Öl besänftigt sie wie die Toten.[13]) Die

---

[1]) S. von neueren Arbeiten K. Bernhardi D. Trankopfer bei Homer, Progr. des Kgl. Gymnas. zu Leipzig 1885. Stengel Philol. XXXIX 378 ff., Herm. XVII 329 ff., XXII 645 ff., Jahrb. f. Philol. 1887 S. 649 ff. v. Fritze De libatione vet. Graec. Berl. Diss. 1893, der wie Curtius in d. Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1890 S. 1142 ff. die weinlosen Spenden für die frühesten Opfergaben hält. Hier auch viele bildliche Darstellungen Spendender nachgewiesen.

[2]) Sie werden nur bestimmten Gottheiten in feststehender Reihenfolge gebracht (vgl. z. B. Preuner Hestia-Vesta 4 ff.), und das Gefühl, damit ein Opfer darzubringen, hat wohl keiner der Libierenden gehabt.

[3]) Il. Ψ 170 f., 237, Ω 781. Eur. Iph. Taur. 633 ff. Vgl. Kaibel Epigr. gr. 1034, Köhler Athen. Mitt. I 143. Bergk Jahrb. f. Phil. 1860 S. 383 A. 68. Rohde Psyche 15. Athen. Mitt. XVIII 158.

[4]) Apoll. Rhod. I 534. Vgl. Stephani compte rendu 1873 S. 113 ff.

[5]) Thuk. VI 32.

[6]) Δ 528, ε 93.

[7]) Z 258 ff.

[8]) γ 393 f.

[9]) η 164, ν 50.

[10]) Im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100, bei Preller Polemon 74. Die Bestätigung dieser Angaben durch andere Schriftsteller s. Jahrb. f. Phil. 1887 S. 650 f. Vgl. auch CIA II 1651, wo Helios und Mnemosyne Honigkuchen erhalten, die anderen genannten Gottheiten gewöhnliche *πόπανα*. Bemerkenswert sind auch die dort erwähnten *νηφάλιοι βωμοί*.

[11]) Plutarch Praec. sanit. 19 p. 132 F sagt auch ausdrücklich *καὶ γὰρ αὐτῷ τῷ Διονύσῳ πολλάκις νηφάλια θύομεν*.

[12]) Vgl. Porphyr. De antro Nymph. 18. CIA III 77.

[13]) Eur. Iph. T. 165 f. Herzog Herm. XXIX 625 f. Diels Sib. Bl. S. 115 Zl. 16, S. 72 ff., 120 f.

Eumeniden verlangen χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα,[1] und von νηφάλια für Demeter erfahren wir aus Dionysios von Halikarnass (I 33, 1). Ebenso verlangen Nephthys und Osiris μελίκρατον,[2] und auch der Despoina wird auf ihrem Altar in Olympia kein Wein gespendet.[3] Auch bei Totenbeschwörungen waren nach Porphyrios[4] weinlose Spenden üblich, wenngleich die Praxis hier verschieden gewesen zu sein scheint,[5] und nach Apollonios Rhodios (IV 712) werden dieselben auch bei der Reinigung von Mördern angewandt. Aber auch der Kult anderer Götter schloss bisweilen die Weinspenden aus, wie der des Zeus Hypatos in Athen[6] oder des Sosipolis in Elis.[7] Auch auf dem Altar aller Götter in Olympia spenden die Eleier keinen Wein,[8] und ebenso verschmäht ihn die Hemithea im Chersones.[9] Endlich werden Honigspenden für Pan und Priapos erwähnt.[10] In den meisten Fällen wird es sich hier sicherlich nur um einfache Trankopfer handeln, nicht um Spenden neben einem Tieropfer. Von dem Altar des Zeus Hypatos in Athen wird ausdrücklich bezeugt, dass auf ihm οὐδὲν ἔμψυχον geopfert werden durfte, und auch für Sosipolis werden nur παντοῖα θυμιάματα erwähnt. Jene Spenden aber, die gelegentlich blutiger Opfer dargebracht werden, behandeln wir besser mit diesen zusammen, nicht bloss weil sie ein Teil von ihnen sind, sondern auch weil sie oft so charakteristisch für das Ganze sind, dass die Bedeutung des Opfers gerade durch sie Beleuchtung und Erklärung erhält.

Die *blutigen Opfer* teilt man am zweckmässigsten ein in *Speisopfer*, d. h. solche, von denen gegessen wird, und in solche, deren *Fleisch nicht zur Speise benutzt*, sondern vernichtet wird. Zu jener Klasse gehört erstens die grosse Menge der zum täglichen Bedarf geschlachteten Tiere, von denen in der Regel die Götter ihren Anteil empfingen, sodann alle Fest- und Dank- und die gewöhnlichen Bittopfer, zu dieser aber die Opfer für chthonische Gottheiten, die Sühn- oder Bussopfer, die Eidopfer, die Toten- und Heroenopfer.

64. Man hat im Altertum den Fleischbedarf viel seltener beim Metzger eingekauft, als es heute — namentlich bei uns — geschieht. Im Süden wird überhaupt viel weniger Fleisch gegessen, und im Orient ist es wenigstens auf dem Lande noch heute Brauch, ein Tier in der Regel nur an Festen oder zur Bewirtung eines Gastes zu schlachten, und zum Mahle pflegt sich dann alles einzufinden, was zum Haus des Gastgebers in Beziehung steht. Ähnlich ist es, wie wir aus mancher Bemerkung schliessen können, im Altertum auch gewesen.[11] Doch hat es in den Städten natürlich auch Metzger gegeben, von denen man die Ware

---

[1] Aisch. Eum. 107. Soph. Oid. Kol. 100 u. 481 mit Schol. Paus. II 11, 4.
[2] CIA III 77.
[3] Paus. V 16, 6. Wein und in der Vollmondfrühlingsnacht Milchspende für einen Heros Philostr. Her. II 4 p. 291.
[4] De antro Nymph. 28.
[5] Vgl. λ 27.
[6] Paus. I 26, 6.
[7] Paus. VI 20, 2. Stengel Herm. XXII 645 f.
[8] Paus. V 15, 6.
[9] Diod. V 62.
[10] Anthol. gr. VI 232.
[11] Vgl. z. B. Plut. Περὶ πολυφιλ. VI p. 95 A.

beziehen konnte.[1]) Ob diese nun beim Schlachten der Tiere die bei einer Opferdarbringung üblichen Gebräuche beobachtet haben, ist uns nicht sicher überliefert, doch lässt sich annehmen, dass jedes Schlachttier wirklich auch als Opfertier angesehen und behandelt wurde.[2]) Sicherlich fanden hierbei nicht alle die feierlichen und zeitraubenden Ceremonien statt, die wir bei jedem eigentlichen Opfer finden, und ebenso gewiss hat man sich über die sonstigen, die Beschaffenheit des Opfertiers betreffenden Bestimmungen hinweggesetzt, aber die Hauptsache wird nicht unterlassen worden sein: man wird den Göttern einige wertlose Stücke des Tieres verbrannt haben. Es lässt sich vermuten, dass der Fromme, der seinen Braten beim Metzger kaufte, Gewissensskrupel gehabt haben würde, wenn er dies nicht voraussetzen durfte,[3]) ebenso wie heute der strenggläubige Jude darauf hält, seinen Fleischbedarf von einem Händler zu beziehn, der das Tier kauscher geschlachtet hat. Wo ein Tier im eigenen Hause geschlachtet wurde, versäumte man die einfachsten Opferceremonien wohl nie.[4]) Hier vertrat der Hausherr die Stelle des Priesters,[5]) aber verstand er sich nicht auf die Gebräuche, oder hatte er nicht Lust, sie persönlich zu vollziehn, so zog er einen *μάγειρος* zu, zu dessen Kunst auch diese Fertigkeit gehörte.[6]) In wohlhabenden Häusern wird ein solcher sich in der Regel schon unter dem Dienstpersonal befunden haben.[7]) Aber bei weitem nicht alle von Privaten dargebrachten Opfertiere wurden im Hause geschlachtet. Man führte sie zu einem bestimmten Heiligtum und übergab sie dem Priester, damit dieser sie opfere. Hatte er die dem Gotte zukommenden Stücke (*θεομοιρία*)[8]) verbrannt, so empfing er selbst für seine Bemühungen einen Anteil (*ἱερώσυνα* oder *γέρη*), und der Eigentümer des Tieres nahm das übrige Fleisch nach Hause, wenn er nicht etwa vorzog, es mit seinen Gästen an Ort und Stelle zu verzehren. Zu Hause konnte dann ein Mahl bereitet werden, zu dem die Freunde eingeladen wurden,[9]) oder es ward ihnen ein Stück Opferfleisch zum Geschenke gesandt,[10]) oder endlich man salzte das Fleisch ein und bewahrte es zu späterem Gebrauche auf. Doch war es wohl eine Ausnahme und galt als unschicklich, dass man alles für sich behielt.[11]) Bisweilen brachten mehrere Familien oder Freunde ein gemeinschaftliches Opfer dar, dessen Fleisch dann unter alle verteilt wurde,[12]) oder ein ganzes *γένος* veranstaltete ein Opfer.[13]) Die Veranlassungen zu solchen Opfern waren

---

[1]) Schoemann Gr. A. II³ 554.

[2]) Vgl. Artemidor V 253, 2 Hercher und die Ausdrücke *καταθύειν* für schlachten (Herod. VIII 19), *θυσία* für Festschmaus (z. B. Herod. VIII 99).

[3]) Vgl. die Inschr. Journ. of Hell. Stud. VIII (1887) S 388 nr. 17.

[4]) Vgl. Athen. V 179 D.

[5]) Plat. Rep. 328 C.

[6]) Athenion bei Athen. XIV 80 p. 661; Athen. IV 70 p. 170; IX 29 p. 382.

[7]) Dass vom Hausherrn oder seinen Söhnen selbst dargebrachte Opfer den Göttern unter allen Umständen lieber waren, als die, welche man durch Bedienstete vollziehn liess, ist aus Athen. I 9 B nicht zu schliessen.

[8]) Inschr. aus Kos bei v. Prott-Ziehen Leg. sacr. S. 25 VI Zl. 20. Stengel Herm. XXXI 642 f.

[9]) Xen. Mem. III 11, IX 4. Aristoph. Plut. 227. Athen. XV 676 B.

[10]) Theokr. Id. V 139. Plut. Ages. 17. Xen. Hell. IX 3, 14.

[11]) Theophr. Char. 9. Athen. V 177 F. Plut. De adulat. et amico 28 § 68 B; De fratr. amore 7 p. 481 D.

[12]) Isai. IV 33.

[13]) Inschr. aus Chios Athen. Mitt. XIII 166.

natürlich verschieden. Im Hause werden die Tiere nur geschlachtet worden sein, wenn man das Fleisch brauchte, sei es zum täglichen Bedarf oder zur Feier eines Familienfestes, oder weil man Gäste zu bewirten wünschte; häufig auch wird man dem Gotte zum Dank für etwas Gutes, das man empfangen hatte, oder wenn man ihm mit einer Bitte nahte, ein Opfer dargebracht haben. Die fromme Gesinnung konnte sich darin zeigen, dass man ein wertvolles Tier opferte, wie auch darin, dass man bessere und reichlichere Stücke verbrannte.

65. Durch nichts anderes als durch die Menge der Tiere, ein grösseres Gepränge und die Zahl der Theilnehmer unterscheiden sich von diesen privaten die grossen Fest-, Dank- und Bittopfer, die der Staat oder die Gemeinde darbringt, (δημοτελεῖς θυσίαι). In homerischer Zeit, wo man regelmässig wiederkehrende Feste zu Ehren der Götter entweder noch gar nicht kennt oder doch nur sehr selten feiert,[1]) werden grosse Opfer, an denen die Masse des Volkes teilnimmt, veranstaltet, wenn man sich einen frohen Tag machen und dabei zugleich einem Gotte Ehre erweisen will. So opfert Nestor in Pylos dem Poseidon eine Hekatombe von Stieren (γ 7 ff.), lange Reihen von Bänken sind am Gestade des Meeres aufgeschlagen, und die ganze männliche Einwohnerschaft vergnügt sich mit dem Hirten seiner Unterthanen; und ähnlich werden uns alle andern grösseren Opferfeierlichkeiten beschrieben.[2]) Später finden diese Massenopfer an den zahlreichen Festen statt. Ferne Kolonien senden Opfertiere dazu, und der Staat erschöpft seine Kassen,[3]) um würdig die Bürgerschaft zu speisen und die Götter zu ehren. Es kommt auch vor, dass für ein regelmässiges Festopfer eine besondere Steuer erhoben wird, die verpachtet werden kann, so dass dann der Pächter zur Ausrichtung des Opfers verpflichtet ist.[4]) Daneben finden zu allen Zeiten grosse durch besondere Ereignisse veranlasste Dankopfer statt. Aigisthos und Klytaimestra bringen sie dar, als ihnen die Ermordung Agamemnons gelungen (γ 273), die homerischen Helden geloben sie, wenn ihnen die Erlegung eines Feindes glücken (Δ 120), oder sonst ein grosser Wunsch erfüllt werden sollte (Ψ 873). Vor der Schlacht bei Marathon verpflichten sich die Athener, der Artemis so viele Ziegen zu opfern, als sie Perser erlegen würden, und als sie die versprochene Zahl nicht aufbringen können, opfern sie wenigstens fünfhundert, und fortan wird am Jahrestage der Schlacht dies Opfer wiederholt.[5]) Nach einem erwünschten Friedensschluss,[6]) einem geglückten Überfall,[7]) glücklicher Errettung aus einer Gefahr,[8]) einem wichtigen Beschluss,[9]) beim Empfang einer frohen Nachricht[10]) werden Dankopfer gebracht, und so natürlich noch bei vielen andern Gelegenheiten.[11]) Ebenso häufig sind die Bittopfer. Um

[1]) Vgl. υ 156, φ 258.

[2]) Vgl. Α 315 ff., 458 ff.

[3]) Dittenberger Syll. 12. Diod. XII 30. Vgl. Boeckh Staatsh.[3] I 265 ff.

[4]) Bekker Anecd. I 432, 207 und mehr bei Töpffer Athen. Mitt. XVI 426 f.

[5]) Xen. Anab. III 2, 12. Plut. De glor. Ath. 7; De malign. Herod. 26. Poll. III 21.

[6]) Xen. Hell. VII 4, 36.

[7]) Ebenda VII 2, 23.

[8]) σωτήρια θύειν, Luk. Jup. trag. 15.

[9]) Xen. Hell. VI 5, 49.

[10]) εὐαγγέλια θύειν, Xen. Hell. IV 3, 14. Schol. zu Aristoph. Equ. 1320.

[11]) S. z. B. Luk. Dial. meretr. VII 1. Paus. I 27, 9.

Apollon zu versöhnen, führt Odysseus eine Hekatombe zum Opfer nach Chryse,[1]) und die Zurückbleibenden opfern ebenfalls eine,[2]) Agamemnon schlachtet dem Zeus einen Stier mit der Bitte um Sieg, und von den Übrigen opfert einer dem, der andere jenem Gotte, auf dass er dem Tode und der Gefahr in dem bevorstehenden Kampfe entgehe;[3]) vor der Abfahrt von Troja werden grosse Opfer veranstaltet und die Götter angefleht, eine günstige Seefahrt zu geben;[4]) Hekabe gelobt der Athena zwölf Kühe, wenn sie dem Wüten des Diomedes Einhalt thun wolle,[5]) und Achill spendet dem Zeus, als er sorgenvoll den Freund in den Kampf schickt.[6]) Die spartanischen Könige opferten beim Überschreiten der Grenze die *διαβατήρια*[7]) und vor der Schlacht den Musen, damit sie die Namen der Helden berühmt machten,[8]) Frauen den Nymphen mit der Bitte um Kindersegen,[9]) und so wird es der Anlässe im Leben des einzelnen und des Volkes tausende gegeben haben, wo man sich mit Gebet und Opfer an eine Gottheit wandte, um ihre Hilfe und ihren Segen zu erlangen. An ein wichtigeres Unternehmen machte sich wohl niemand, ohne vorher geopfert zu haben.[10]) Dazu kam die grosse Masse der von Staatswegen festgesetzten Opfer, der *θυσίαι πάτριοι*. Überall gab es Opferkalender, die auf Stelen, welche man in die Tempelwände einmauerte oder doch an heiliger Stelle aufstellte, eingegraben waren, und die Monat für Monat die Opfertage, Art und Zahl, oft auch die Preise der zu opfernden Tiere angaben.[11]) In Athen hatte man ausserdem die alten Verzeichnisse der *κύρβεις*, die nach wie vor weiter galten, und amtlich festgestellte und revidierte *συγγραφαί*, die die Gesamtheit der vorschriftsmässigen Opfer mit den dafür ausgeworfenen Geldbeträgen verzeichneten, schafften die Sicherheit, dass alles in der gehörigen Ordnung geleistet wurde.[12]) Ausserdem konnten die *μάντεις*, so oft es ihnen gut schien, ausserordentliche Opfer verlangen, und eine eigene Behörde von zehn Männern (*ἱεροποιοὶ ἐπὶ τὰ ἐκθύματα*) war beauftragt, ihnen die erforderlichen Tiere zu beschaffen.[13])

66. Suchen wir uns jetzt ein Bild von der Ausführung eines Speisopfers in allen seinen Einzelheiten zu machen.[14])

Zuerst wurde das Opfertier mit Binden, Schleifen und Kränzen geschmückt,[15]) den Rindern vergoldete man bisweilen die Hörner,[16]) bei einigen grossen Festen geschah dies sogar regelmässig, und die Kosten dafür wurden wie für alle übrigen Vorbereitungen und Veranstaltungen von vornherein ausgeworfen und festgesetzt.[17]) Ebenso festlich geschmückt

[1]) *Α* 147, 431, 458 ff.
[2]) *Α* 315 ff.
[3]) *Β* 400 ff.
[4]) *γ* 144 ff., 159, 178 f.
[5]) Ζ 308 ff.
[6]) *Π* 230 ff.
[7]) Thuk. V 55, 116. Xen. Hell. IV 7, 2; V 1, 33.
[8]) Plut. Lyk. 21, Instit. Lacon. 16 p. 238B, De cohib. ira 10 p. 458 F.
[9]) Eur. El. 785, vgl. 625.
[10]) Il. *Η* 450. Thuk. IV 92, VIII 70. Xen. Hell. III 2, 10.
[11]) Vgl. die Sammlung v. Prott's Fasti graeci, Leipz. 1896.
[12]) Lys. XXX § 17 ff.
[13]) Arist. Ath. Pol. 54.
[14]) Schilderungen bei den Alten Il. *Α* 458 ff. Od. ξ 414 ff. Eur. Herakl. 922 ff. Aristoph. Pax 937 ff. Menandr. Frgm. 292 S. 82 Kock. Apoll. Rhod. I 407 ff. Dion. Hal. VII 72.
[15]) Eur. Herakl. 529. Plut. Aem. Paull. 33. Luk. *Περὶ θυσ.* 12. Act. Apost. XIV 11 ff. Vgl. Taf. I Fig. 4–5.
[16]) Κ 294, *γ* 384.
[17]) Dittenberger Syll. 70. Boeckh

waren die Opfernden selbst. Sie legten weisse Gewänder an[1]) und setzten sich Kränze aufs Haupt.[2]) In homerischer Zeit fehlt der Kranz noch, später ist er so unentbehrlich, dass bei Aristophanes[3]) eine Frau klagen kann, sie habe früher mit Kranzwinden viel Geld verdient, aber seitdem Euripides die Menschen gelehrt habe, es gebe keine Götter, und es sei thöricht zu opfern, gehe es ihr schlecht. Der Kranz war nicht nur ein Schmuck, sondern entsprechend der heitern Stimmung, die bei jedem Speisopfer herrschen sollte und herrschte, auch ein Zeichen der Freude,[4]) und man fühlte sich, so lange man ihn trug, unter dem Schutze der Gottheit;[5]) denn das Bekränzen war ein Zeichen der Weihung oder Heiligung.[6]) Als Xenophon während eines Opfers die Nachricht vom Tode seines Sohnes empfängt, nimmt er den Kranz ab, aber als er hört, dass er tapfer kämpfend gefallen sei, setzt er ihn wieder auf und vollendet das Opfer.[7]) Auch Minos soll, als er auf Paros den Chariten opfernd den Tod des Androgeos erfuhr, den Kranz abgenommen haben, woher es dann auf der Insel Sitte geworden sei, bei den Opfern dieser Göttinnen unbekränzt zu erscheinen.[8]) Auch nach dem Opfer behielt man den Kranz auf dem Haupte.[9]) Die Wahl der Blumen oder Blätter, aus denen man die Kränze wand, hing davon ab, welchem Gotte das Opfer dargebracht wurde, denn die meisten hatten ihre Lieblingspflanzen, die ihnen besonders wohlgefielen, und verschmähten wiederum andere.[10]) Doch waren hierin Glaube und Gebräuche an den verschiedenen Orten nicht übereinstimmend.[11]) — In einem schönen Korbe, der oft von Silber,[12]) bisweilen wohl auch vergoldet war,[13]) befanden sich die Opfergeräte, die heilige Gerste, und was sonst etwa noch erforderlich war;[14]) dieser, wie auch das Becken, das das Wasser (*χέρνιψ*) enthielt, wurde vor dem Beginn der Opferhandlung in der Richtung von links nach rechts um den Altar herumgetragen.[15]) Dann nahm man von dem auf dem Altar brennenden Feuer ein Scheit (*δάλιον*)[16]) und tauchte es in das Wasser,[17]) das dadurch geweiht wurde. Der Altar und die Anwesenden wurden damit besprengt;[18]) auch benetzten sie ihre Hände und besprengten sich selber;[19]) ebenso ward das Opfertier besprengt.[20]) Hierauf

---

Staatsh.[3] II 84 ff. Der Preis für die Vergoldung betrug pro Rind etwa eine Mark.

[1]) Aischin. III 77. Plut. Cons. ad Apoll. 34 p. 119 B.

[2]) Xen. Anab. VII 1, 40. Athen. XV 676 B.

[3]) Thesm. 447 ff.

[4]) Soph. Oid. tyr. 82 f. Plut. Lykurg. 26. Athen. XV 16 p. 674. Der Archon Basileus legt, wenn er in Mordsachen zu Gericht sitzt, den Myrtenkranz, sein Amtszeichen, ab (Arist. Ath. Pol. 57).

[5]) Vgl. Aristoph. Plut. 21.

[6]) v. Wilamowitz Eur. Her.[2] II 156 zu V. 677. Rohde Psyche[2] I 220 A. 2.

[7]) Diog. Laert. II 54. Plut. Cons. ad Apoll. 34 p. 119 A. Vgl. Anthol. Pal. VII 712.

[8]) Apoll. Bibl. III 15, 7. Vgl. Plut. Praec. sanit. 19 p. 132 F. Andere Beispiele Athen. IV 139 und Paus. II 11, 4. Vgl. Aristot. Frgm. 98.

[9]) Plat. Rep. 328 C.

[10]) Athen. XV 678. Paus. II 20, 5. Bötticher Tekt. IV 64.

[11]) Plut. Quaest. rom. 112.

[12]) CIG 1570, 2855.

[13]) Schol. Aristoph. Ach. 242.

[14]) Eur. El. 791 ff.

[15]) Eur. Iph. Aul. 1474. Aristoph. Pax 957. Athen. IX 76 p. 409.

[16]) S. Hesych. u. d. W.

[17]) Eur. Her. 928. Athen. IX 409 B.

[18]) Athen. IX 409 B. Aristoph. Lys. 1129.

[19]) Dion. Hal. VII 72.

[20]) Dion. Hal. VII 72. Vgl. Eur. Iph. T. 609 f., 53 f. Iph. Aul. 954. Phoin. 572 ff.

wurde mit Salz gemischte,[1]) wahrscheinlich ungeschrotene[2]) Opfergerste (*ὀλαί*, auch *προχύται*,[3]) bei Homer *οὐλαί*, *οὐλοχύται*) herumgereicht,[4]) von der ein jeder ein weniges in die auf dem Altar lodernde Flamme[5]) und auf den Kopf des Opfertiers[6]) streute. Der Sinn des Hineinwerfens in das Feuer auf dem Altar kann wohl nur gewesen sein, den Göttern, die an dem Mahle teilnehmen sollten, auch von der Brotfrucht zu bieten, wie sie ja auch Fleisch und Wein erhielten ganz wie die Menschen, die sie zu Gaste luden;[7]) doch scheint man es als eine Art Voropfer angesehen zu haben, das eine gewisse Selbständigkeit hatte.[8]) Das Bestreuen der Tiere wird kathartische Bedeutung gehabt haben.[9]) Das Opfertier stand der Stricke, an denen man es geführt hatte,[10]) entledigt frei vor dem Altar.[11]) Dass es als ein gutes Zeichen angesehen wurde, wenn es ruhig zur Opferstätte ging und dort mit dem Kopfe nickte, und dass man dies Zeichen auch auf künstliche Weise herbeizuführen verstand, haben wir bereits gesehen (S. 58). Ein Herold fragte *τίς τῇδε;* worauf die Antwort ertönte *πολλοί κἀγαθοί*.[12]) Hierauf wurden dem Tier einige Stirnhaare abgeschnitten und ins Feuer geworfen,[13]) eine Spende gegossen[14]) und ein Gebet (*κατευχή*) gesprochen.[15]) Damit waren die vorbereitenden Handlungen, die Einleitung des Opfers (*κατάρχεσθαι*), beendigt.[16]) Sie zu vollziehen lag bei Staatsopfern dem dazu bestellten Vertreter der Gemeinde ob, der nicht notwendig ein Priester zu sein brauchte,[17]) bei Privatopfern dem, der das Opfer brachte. Das Tier hatte durch das Abschneiden der Haare die Todesweihe empfangen,[18]) und der eigentliche Opferakt nahm seinen Anfang. Alle Anwesenden wurden zu frommem Schweigen aufgefordert (*εὐφημεῖτε* oder *εὐφημία ἔστω*).[19]) —

---

[1]) Schol. Aristoph. Equ. 1167. Schol. Il. *Α* 449, dessen letzter Teil, von *μνήμην* ab, Citat aus Theophrast ist (vgl Bernays Theophr. 55). Od. *γ* 441. Stengel Herm. XXIX 627 ff.

[2]) Aristoph. Pax 961 f. wird Opfergerste unter das Publikum geworfen; Mehl wäre dazu wenig geeignet gewesen Auch der folgende obscöne Witz scheint nur klar, wenn man unter *κριθαί* Körner versteht, die man *σπείρειν* kann (so gewöhnlich für *τίκτειν*, dass man es als Metapher kaum noch empfand, z B. Soph. Oid. tyr. 1498. Eur. Or. 552). Vgl. Od. *μ* 358. v. Fritze Herm. XXXII 240 ff. Die älteren Abhandlungen darüber verzeichnet Schoemann Griech. Altt.[3] II 239 A. 6. Cf. auch Plut Quaest. gr. 6 p. 292C. und Bernays Theophr. 41 u. 52.

[3]) Eur. Iph. Aul. 955, 1112. Apoll. Rhod. I 425. Vgl. Herod. I 160. v. Fritze a. a. O. 246 f.

[4]) Aristoph. Pax 962 ff.

[5]) Eur. El 804. Iph. Aul. 1470 f. Schol. Apoll. Rhod. I 409.

[6]) Schol. Aristoph. Nub. 260. Equ. 1167. Schol. Il. *Α* 449, welche Stellen v. Fritze a. a. O. 237 ff. mir nicht glücklich zu interpretieren scheint. Dion. Hal. VII 72.

[7]) Vgl. Julian Reden V 176 D. Hermann Gott. Altt[2] § 28 A. 2.

[8]) Vgl. CIA III 77. Laert. Diog. VIII 13, auch Paus. I 24, 4.

[9]) Vgl. Od. *δ* 761. CIA III 77. L. Ziehen Leg. sacr. 22 f.

[10]) Taf. I Fig. 4. Vgl. Stengel Herm. XXX 344 A.

[11]) Taf. I Fig. 5. Vgl. Eur. Iph. Taur. 469.

[12]) Bergk Poet. lyr.[4] III 658. Aristoph. Pax 968 mit Schol. = Suid u. *τίς τῇδε*.

[13]) Od. *γ* 446 Eur. El. 811. Vgl. auch Verg. Aen. VI 243.

[14]) Aristoph. Pax 433 f. Bergk a. a. O.

[15]) Aristoph. Pax 973 f. Bergk a. a. O.

[16]) Aristoph Av. 959 Eur. Her. 529. Iph. T. 244 Frgm. Nauck[2] 327 S. 458. S. Dittenberger Ind. lect Halle 1889 90 S. VI ff.

[17]) z. B. Arr. Anab. II 26.

[18]) Vgl Eur. Alk. 74 ff., auch Verg. Aen. IV 698.

[19]) Il. *Ι* 171. Aristoph Ach. 237 mit Schol. Av. 958. Thesm. 295. Koische Inschr. v. Prott Leg. sacr. S. 20 Zl. 32 u. s. w. Vgl. Kaibel Soph. El. 171 und die Abbildung Schreiber Kulturhist Atl. XIV 4.

Nur bei einem Heraklesopfer in Lindos soll es üblich gewesen sein zu fluchen,[1]) wofür die Legende einen Grund anzugeben wusste,[2]) und bei einem Apollonopfer in Anaphe zankten Männer und Frauen,[3]) während sonst gerade jedes Schmähwort streng verpönt war.[4]) Man rief den Gott an, das Opfer gnädig anzunehmen,[5]) und es ertönte Flötenmusik.[6]) Dann wurde das Tier geschlachtet. Grössere, namentlich Rinder, pflegten dabei zuerst durch einen Schlag, der mit einem Beile oder einer Keule auf den Kopf geführt wurde, betäubt zu werden,[7]) oder es ward ihnen mit der Schneide des Beiles der Nacken[8]) oder der Hals durchschlagen.[9]) Doch richtete man das niedergestürzte noch einmal auf,[10]) beugte ihm den Kopf zurück (*αὐερύειν*), so dass es den Himmel anzuschauen schien,[11]) und beim Öffnen der Schlagader[12]) das Blut in die Höhe spritzte. Kleineren Tieren, wie Schafen und Ziegen, schnitt man mit einem Messer[13]) den Hals durch, oft so, dass man sie dabei hochhielt.[14]) Auf eine eigentümliche Art wurden der Despoina zu Methydrion in Arkadien die Opfertiere geschlachtet: man hieb sie in Stücke.[15]) In Hermione war es an den der Demeter gefeierten Chthonien Brauch, dass vier alte Frauen vier Kühe mit Sicheln im Tempel selbst schlachteten.[16]) Das Blut liess man entweder direkt auf den Altar laufen (Taf. I Fig. 3) oder fing es in einer

---

[1]) Konon Narr. 11. Apollod. II 118 Wagner. Hiller v. Gaertringen bei Pauly-Wissowa u. *Βουκόπια Θευδαίσια*.

[2]) Der wirkliche scheint zu sein, dass man einen ursprünglich unblutigen Kult in einen blutigen verwandelt hatte, wie in Athen durch Einführung der Buphonien beim Fest des Zeus Polieus, und die *ἀσέβεια*, die darin lag, durch den sonderbaren Brauch, der bald zu einer unverstandenen Ceremonie erstarrte, bekennen wollte (v. Wilamowitz Vorrede zu Eur. Her.² S. 8 A. Stengel Rhein. Mus. 1897 S. 399 ff.).

[3]) Apoll. Rhod. IV 1728.

[4]) Soph. El 630 f.

[5]) Il. *I* 171 f. Aristoph. Thesm. 295 ff.

[6]) Wie der Kranz wurde auch diese erst in nachhomerischer Zeit üblich, ist dann aber bei jedem Speisopfer ebenso unentbehrlich wie jener. Dem Herodot (I 132) fällt es als eigentümliche persische Sitte auf, dass keine Flötenmusik die Opfer begleitete, und die Stellen, an denen ihrer Erwähnung geschieht, sind nicht minder zahlreich als das Vorkommen des Instrumentes selbst auf bildlichen Darstellungen von Opferscenen. Poll. I 38, IV 86 ff. Athen. VIII 349 C. Paus. VIII 38, 6. Plut. Quaest. symp. II 1, 5 p. 632 D. Dio Chrysost. Or. XXII 57. Abbildungen bei Baumeister Denkmäler des klass. Altert. u. Opfer II 1107, Arch. Ztg. 1845 Taf. 35 u. 36. — Das Unterbleiben des Flötenspiels beim Opfer ist ein Zeichen der Trauer, wie das Fehlen des Kranzes, und kommt daher ebenso ausnahmsweise oder noch seltener vor. Ein Beispiel liefert das bereits erwähnte Opfer der Chariten in Paros (Apoll. Bibl. III 15, 7. Plut. Praec. sanit. 19 p. 132 F), wo der Mythos den seltsamen Brauch zu erklären versucht. Vgl. Plut. De aud. poet. II p. 16 D u. *ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κ. Ἐπικ.* 21, 8 p. 1102 A. In Tenedos gab es ein Heiligtum, das kein Flötenspieler betreten durfte (Plut. Quaest. graec. 28 p. 297 D), augenscheinlich weil es eine Stätte der Trauer sein sollte.

[7]) Dion. Hal. VII 72 p. 1459. Apoll. Rhod. I 426. Od. *ξ* 425.

[8]) Od. *γ* 449. Apoll. Rhod. I 429 f.

[9]) Eur. Hel. 1584. Soph. Ai. 296 ff. Plut. Quaest. symp. VI 8, 1.

[10]) *ἀνελόντες ἔσχον* Od. *γ* 448, später *αἴρεσθαι τοὺς βοῦς* CIA II 467 ff., CIA IV 2, 35b. Theophr. Char. 27 p. 152. Stengel Herm. XXX 339 ff.

[11]) Il. *A* 459 mit Schol. Orph. Arg. 316. W. Schulze Quaest. epic. 59. Stengel Herm. XXV 322. Vgl. die Abbildung des Stieropfers für Mithras in Baumeisters Denkm. 925 n. 996.

[12]) *σφάζειν* Od. *ξ* 426, *γ* 454.

[13]) Strab. XV 733. Abbildungen von Opfermessern bei Daremberg-Saglio I 1584 f.

[14]) Die Beine nach oben auf der Abbildung bei Daremberg-Saglio I 1187 Fig. 2127. Vgl. Eur. El. 813 f. Apoll. Rhod. IV 1595. — Mehr bei Stengel Ztschr. f. d. Gw. 1880 S. 739 ff. Vgl. die Abbildung Taf. I Fig. 3.

[15]) Paus. VIII 37, 5.

[16]) Paus. II 35, 4.

Schale (σφαγεῖον)[1]) auf und goss es darauf.[2]) Damit glaubte man wohl das Leben des Tieres selbst der Gottheit darzubringen. In homerischer Zeit stiessen die beim Opfer etwa anwesenden Frauen, wenn das Tier den Todesstreich empfing, (γ 450) einen Freudenruf[3]) aus (ὀλολυγή, ὀλολυγμός, ὀλολύζειν), vielleicht nach einer herkömmlichen Melodie, wodurch man den Gott herbeirufen wollte,[4]) und noch eine pergamenische Inschrift (VIII 2 nr. 255) erwähnt neben einer αὐλητρίς eine ὀλολυκτρία.[5]) Hierauf zog man dem Tier die Haut ab, schnitt ihm die Zunge aus,[6]) nahm die inneren Teile (σπλάγχνα) heraus, zerlegte es und sonderte die Stücke, welche die Götter empfangen sollten.[7]) Zuerst verbrannte man unter Spendegüssen[8]) einzelne Teile der σπλάγχνα, und zwar ungesalzen,[9]) wohl die wertlosesten wie die Galle,[10]) die nur bei Opfern, die der Hera als Ehegöttin gebracht wurden, fortgeworfen wurde.[11]) Mit völlig ungeniessbaren Teilen geschah dies überhaupt.[12]) In die Flamme geworfenes Talg beförderte das Verbrennen, und Weihrauch beseitigte die aufsteigenden unangenehmen Gerüche.[13]) Darauf kosteten alle ein weniges davon, wonach man das Übrige wohl den Dienern und Sklaven zu verzehren gab.[14]) Die Götter empfingen in homerischer Zeit namentlich die Schenkelknochen (μηρία),[15]) die in Fett eingehüllt samt einigen Fleischstückchen auf dem Altar verbrannt wurden.[16]) Eumaios schneidet von jedem einzelnen der grossen Stücke, in die der Eber zerlegt ist, etwas ab, um es den Göttern zu opfern,[17]) verbrennt dann aber noch ein grösseres Stück Fleisch als hauptsächlichste Opfergabe.[18]) Später verbrannte man namentlich den unteren Teil des Rückgrats und den Schwanz,[19]) aber auch andere Knochen, an denen man mehr oder weniger Fleisch liess.[20]) Doch war in diesem Punkt die Praxis nicht nur der einzelnen, sondern auch der Völker immer verschieden. Die Frommen liessen den Göttern mehr zukommen,[21]) andere beschränkten sich auf das Notdürftigste, um nur der

[1]) Poll. X 65. Vgl. 97.

[2]) Athen. VI 261 E. Dion. Hal. VII 72 p. 1459 u. s. w. Vgl. die Abbildung bei Daremberg-Saglio I 1587 Fig. 2127.

[3]) Od. χ 408, δ 767 ff. Vgl. Aisch. Ag. 1118; Choeph. 385; Sept. 268, 825.

[4]) Z 301. δ 767. Eur. Erechth. Frgm. 353 Nauck S. 369.

[5]) Vgl. Herod. IV 189.

[6]) Od. γ 334. Menandr. Kock Frgm. com. III 82 nr. 292.

[7]) die ἀπαρχαί (Od. ξ 446. Schol. Aristoph. Plut. 660. Dion. Hal. VII 71.)

[8]) Menandr. Frgm. 292 bei Kock III S. 82.

[9]) Athenion bei Kock Frgm. com. III S. 370. Schol. Aristoph. Plut. 1130.

[10]) Menandr. bei Athen. IV 27 p. 146.

[11]) Plut. Coni. praec. 27.

[12]) Vgl. Schol. Aristoph. Pax 717. Plut. Phok. 1; De cup. div. 5.

[13]) Inschr. v. Kos v. Prott Leg. sacr. S. 25 VI 19 f.

[14]) A 464. Aristoph. Pax 1040. Stengel Arch. Jahrb. IX 114 ff.

[15]) Vgl. Hermann G. A. § 28 A. 21 und Paley Upon the sacrificial sense of μηροί and μηρία in den Transact. of Cambr. Phil. Soc. 1879 p. 202 f., der μηρία als Fleischstreifen, Koteletts, erklärt. Dagegen auch Jebb Soph. Ant. (Cambridge 1888) zu V. 1011. Ein Beispiel des Verbrennens von Schweineschenkeln findet sich bei Homer nicht.

[16]) A 460, B 423, γ 458, μ 360. Vgl. Schol. zu Apoll. Rhod. III 1033 u. Nitzsch zur Odyssee I 223. Rohde Psyche[2] I 324 f.

[17]) ξ 428. Vielleicht ist diese Sitte ab und zu auch später noch beobachtet worden, s. Dion. Hal. VII 72 p. 1494 ff.

[18]) ξ 435 f. Vgl. Bernhardi a. a. O. S. 4.

[19]) Menandr. bei Athen. IV 27 p. 146. Schol. Aristoph. Pax 1054 u. Ran. 223. Vgl. Wieseler Philol. X 389 f. O. Jahn Münchener Vasen 1022.

[20]) Aristoph. Plut 1128 mit Schol. Av. 900. Soph. Ant. 1010. Vgl. die Abbildung in Baumeister's Denkm. 1107 n. 1303.

[21]) Vgl. G. Hermann zu Aisch. Prom. 100 f. Schoemann Prometheus 115.

Form zu genügen.[1]) Den Lakedaimoniern sagte man nach, dass sie bloss Knochen verbrannten,[2]) und die Kärglichkeit der karischen Opfer war sprichwörtlich.[3]) In dem Opferkalender von Kos[4]) wird angeordnet, dass von den Opfertieren für Hera und Zeus Polieus die *ἔνδορα ἐνδέρεται* und auf dem Altar im Tempel verbrannt werden. Es sind damit wahrscheinlich die nicht abgehäuteten Köpfe und Füsse der Rinder gemeint,[5]) die dem getöteten Tier gleich zu Anfang abgeschnitten und bei Seite gelegt werden.[6]) Der mykonische Kalender[7]) bestimmt, dass dem Zeus Chthonios und der Ge Chthonia *δερτὰ μέλανα* geopfert werden sollen, Tiere, deren Fell man vorher abgezogen hatte, was sonst bei Opfern für chthonische Gottheiten nicht geschah.[8]) — Bei Homer finden wir auch ein Zungenopfer erwähnt.[9]) Abends als die Gesellschaft nach Hause aufbricht, werden mit der letzten Spende auch die Zungen der geschlachteten Tiere dem Gotte zu Ehren verbrannt. Nur eine Reminiscenz und bewusste Nachahmung der Homerstelle liegt Apoll. Rhod. I 516 ff. vor, woraus auf die Thatsache späteren Vorkommens derselben Sitte also nicht geschlossen werden darf; zwar bleibt es Brauch, dem Opfertier die Zunge auszuschneiden und sie besonders zu legen,[10]) aber man verbrennt sie nicht mehr den Göttern, sondern es empfangen sie entweder die Priester[11]) oder, namentlich bei den *δημοτελεῖς θυσίαι*, die Herolde, die bei der Opferhandlung Dienste geleistet haben.[12]) Das übrige Fleisch wurde, wenn es an Ort und Stelle verzehrt werden sollte, gebraten, nur bei den Opfern der Horen in Athen gekocht.[13]) Wenn die Opfergaben auf dem Altar verbrannten, goss man Spenden von gemischtem Wein darauf,[14]) und zwar beteiligten sich hieran alle Anwesenden.[15]) Ebenso brachte man nachher während des Opfermahles von jedem neugemischten Mischkrug eine Libation dar,[16]) und die ganze Festlichkeit schloss wohl stets mit einer Spende. Man weihte sie, bisweilen mit noch einer andern letzten Opfergabe, entweder dem Gotte, dem man die Tiere ge-

---

[1]) Aristoph. Av. 900. Menandr. bei Athen. IV 27 p. 146. Pherekr. bei Clemens Stromat. p. 716.

[2]) [Plat.] Alkib. II p. 149 A. Vgl. Plut. Apophthegm. 1 p. 182 A u. p. 228 D; Lyk. 22.

[3]) Suid u. *Καρικὸν θῦμα*.

[4]) v. Prott Leg. sacr. S. 20 Zl. 48.

[5]) Vgl. Hesych. u. *ἔνδρατα*.

[6]) Vgl. die Anm. v. Hicks im Journ. of Hell. Stud. IX 335 u. Stengel Berl. Philol. Wochenschr. 1895 S. 685 f.

[7]) Dittenberger Syll. 373, 26.

[8]) Stengel Herm. XXVII 164 ff.

[9]) *γ* 341.

[10]) Aristoph. Av. 1705 und Didymos im Schol. dazu. Menandr. bei Athen. XIV 659 E. Plut. Phok. 1; De cup. div. 5. Apoll. Rhod. I 518.

[11]) Dittenberger Syll. 373 u. 376. Inschrr. aus Chios Athen. Mitt. XIII 166, aus Sinope Bull. de corr. XIII 300.

[12]) Aristoph. Plut. 1110 u. Kallistratos im Schol. dazu. Ausführlicher darüber Stengel Jahrb. f. Phil. 1879 S. 687 ff. Mit Angaben wie Poll. VI 55 *Ἑρμοῦ δὲ κλῆρος ἡ πρώτη τῶν κρεῶν μοῖρα*, oder Platon Kratyl. p. 401 D *πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίᾳ πρώτῃ προθύειν* ist bei der Dürftigkeit der Nachrichten nicht viel anzufangen. Über das letzte vgl. Preuner Hestia-Vesta 9 ff., auch Preller-Robert Gr. M. I 427 f. Bernhardi Trankopfer bei Homer, Progr. des Kgl. Gymnasiums zu Leipzig 1885 S. 22 f. v. Fritze De libatione vet. S. 48 f.

[13]) Philochoros bei Athen. XIV 656 A. Eine Abbildung mit Opfertieren beschäftigter *μάγειροι* bei Daremberg u. Saglio I 1501 Fig. 1938.

[14]) Inschr. v. Kos v. Prott Leg. sacr. 20 Zl. 49 f. Apoll. Rhod. I 1133, 1185, IV 1128 f., 1187 und mehr Stengel Herm. XVII 329 f.

[15]) Eur. Kykl. 469 f.

[16]) Plut. Quaest. symp. V 4, 1. Bernhardi a. a. O. 20 f.

opfert hatte[1]) oder dem Hermes.[2]) Reinen Wein durfte man bei Speisopfern nicht spenden, weil der Wein ja den Göttern als Trank angeboten wurde, und ungemischter Wein für ungeniessbar galt. Die Gefährten des Odysseus bringen einmal beim Opfer eine Wasserspende (*μ* 362). Auch dies ist nicht auffallend: fehlen darf die Spende nicht, und da sie selbst nur Wasser zu trinken haben, können sie auch den Göttern nichts anderes bieten. Wahrscheinlich sind solche Spenden in ähnlicher Lage öfters vorgekommen.[3])

Ebenso selbstverständlich wie Flötenmusik war das Absingen von Paianen beim Opfer.[4]) Ausnahmen werden als auffällig erwähnt.[5]) Eine sehr alte thasische Inschrift[6]) verbietet den Paian bei Opfern für die Nymphen und Apollon *νυμφηγέτης*. Auch Reigen und Tänze pflegten sich anzuschliessen,[7]) wie sie ja nie fehlten, wo Festfreude herrschte.[8])

67. An grossen Staatsfesten, wie den Panathenaien, fanden Volksspeisungen statt. Ein uns erhaltenes Dekret[9]) ordnet an, dass die *ἱεροποιοί* zu dem Feste für 41 Minen, über 3200 Mark,[10]) Opfervieh anschaffen sollten. Das Fleisch sollte dann unter die auf der Akropolis versammelten Bürger und Metoiken[11]) verteilt werden, und jedes Mitglied eines Demos seine Portion[12]) erhalten.[13]) Ausser dem gebratenen wurde rohes Fleisch verteilt,[14]) das sich jeder zu Hause zubereiten mochte, wann und wie er wollte (*ἀποφόρητα δεῖπνα*).[15]) Auch Leckerbissen zum Nachtisch und vor allem Wein durften bei der Bewirtung nicht fehlen.[16]) Aus dem *marmor Sandwicense*[17]) erfahren wir, dass zum Feste des Gottes in Delos 109 Rinder für den Preis von 8419 Drachmen, ungefähr 6600 Mark, angekauft wurden. Der schönste Stier (*βοῦς ἡγεμών*)[18]) wurde mit einem ungeheuren Preise bezahlt,[19]) und von dem Tyrannen Iason von Pherai wird uns berichtet,[20]) dass er die Stadt, die zu den pythischen Festen das stattlichste Rind lieferte, mit einem goldenen Kranze belohnte. Die auserlesene Färse, welche Hera beim Festopfer in Kos empfing, durfte nicht weniger als 50 Drachmen kosten.[21]) Eine andere Inschrift von derselben Insel

1) Od. *γ* 332 ff.

2) Sie hiess nach ihm *ἑρμῆς* (Athen. I 32 B. Poll. VI 16; 100) und war zu gleichen Teilen gemischt (Strattis bei Athen. IX 473); mit ihr beschloss man jedes Gelage (vgl. schon Od. *η* 137).

3) Aus Apoll. Rhod. IV 1720 ist zwar nicht viel zu schliessen, vgl. aber Bernays Theophr. 91. Nicht damit zusammenzuwerfen ist die Wasserspende für die Eumeniden (Soph. Oid. Kol. 479) oder überhaupt für unterirdische Gottheiten (Od. *λ* 28. Athen. XI 496 B).

4) Il. *Α* 473. Athen. XIV 626 B.

5) Athen. IV 139 D.

6) IGA 379.

7) *Α* 473. Plat. Leg. VIII p. 835. Vgl. Poll. IV 95. Plut. De aud. poet. II p. 16 D.

8) Vgl. Hom. Hymn. in Ap. 149. Paus. X 7, 2. Etym. m. p. 690 u. *προσῴδιον*.

9) Dittenberger Syll. 380.

10) Über den Preis der Rinder Böckh Staatsh.[3] I 93 ff. und Fränkel II 21 * Anm. 127 ff. L. Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 215 f.

11) v. Wilamowitz Herm. XXII 220.

12) Vgl. Plut. Quaest. symp. II 10, 7.

13) CIG 2906. CIA II 578. Dittenberger Syll. 380.

14) Dittenberger Syll. 348 mit Anm. 9. CIA IV 2, 35b.

15) Bull. de corr. XV 185, 198 f.

16) Dittenberger Syll. 348. CIG 1625. CIA II 570.

17) Dittenberger Syll 70. Böckh Staatsh.[3] I 75 ff.

18) Athen. VI 27 p. 235. Xen. Hell. VI 4, 29. Böckh zu CIG 1688 Zl. 32 nimmt eine zweite Bezeichnung: *βοῦς ἥρως* an; dagegen A. Mommsen Delphica 190 u. 226 f.

19) CIA II 545.

20) Xen. Hell. VI 4, 29.

21) v. Prott Leg. sacr. S. 25 Zl. 6 f. Paton u. Hicks Inscr. of Cos nr. 34 S. 59 f.

setzt den Preis der Opferschafe für Poseidon, Kos und Rhodos auf je 30 und 40 Drachmen fest.[1])

Die angesehenen und vornehmen Bürger empfingen einen Anteil vom Opferfleisch, und zwar nahmen sie nicht bloss an dem Opfermahle teil, sondern erhielten auch bei der Fleischverteilung bessere und reichlichere Portionen. Für die Buleuten wird ein besonderes Mahl zubereitet.[2]) In einem Vertrage zwischen den Steiriern und Medeoniern in Phokis, die fortan ein Gemeinwesen bilden wollen, wird bestimmt, dass der ἱεροταμίας, der die θυσίας πατρίους der Medeonier auch ferner fortsetzen soll, von den Opfern dieselben Anteile erhalte, wie die Archonten.[3]) Das Dekret aus Halikarnass[4]) ordnet an, die Frauen der Prytanen sollten von den öffentlichen Opfern denselben Anteil erhalten wie die Priesterin, und eine auf die kleinen Panathenaien bezügliche Inschrift nennt ausser den Prytanen die neun Archonten, die Strategen, Taxiarchen, die Kanephoren u. s. w., die vorweg κατὰ τὰ εἰωθότα ihre Portionen empfangen sollen.[5]) Bei dem Opfer des Zeus Sosipolis in Magnesia erhalten die Priester die gewöhnlichen Anteile, dann wird das Fleisch des Opfertiers an die Teilnehmer des Festzuges verteilt, das des ausserdem geopferten Widders, der Ziege und des Bockes an den Stephanephoros, die Priesterin der Artemis Leukophryene, die Polemarchen, Proedren, νεωποιοί, die Rechnungsbeamten und die an der Leiturgie Beteiligten.[6]) In Sparta ist der Erlös aus den Fellen der Opfertiere eine Haupteinnahme der Könige,[7]) und auch an andern Orten erhält der König seinen besondern Anteil von den Opfern.[8]) Ausserdem pflegten Leuten, die sich um den betreffenden Kult verdient gemacht hatten, Vergünstigungen und Vorteile bewilligt zu werden. So soll Mnasistratos in Andania die Felle der bei der Mysterienfeier geschlachteten Tiere,[9]) ein gewisser Philokedes von den Opfern der Lamptrenser,[10]) und ein Kallidamas von denen der Peiraienser[11]) Fleischanteile bekommen, die Phyleomachiden von dem Rinde, das dem Zeus an den Karneen in Kos geopfert wird, die Hufe und Afterklauen (ὁπλὰ καὶ ταρσός), von den Schafen die Schulter, aus der das der Gottheit zu verbrennende Fleisch geschnitten wird,[12]) die Nestoriden Fleisch vom Rücken, endlich auch die Ärzte eine Portion.[13]) Ganz gewöhnlich aber war es, dass allen denen, die beim Opfer Dienste geleistet hatten, ein Stück Fleisch überlassen wurde; so dem ξυλεύς, der das Holz zu den Opfern für den olympischen Zeus lieferte,[14]) und dem Flötenbläser, dem Schmied und dem Töpfer, die bei dem Festopfer in Kos beschäftigt gewesen waren.[15]) Fanden Wettkämpfe statt, so erhielten bisweilen auch die Sieger einen besonderen Anteil.[16]) Solche Bewirtungen aber gab es

[1]) Athen. Mitt. XVI 406 ff. Vgl. Collitz Dialektinschr. 3635.
[2]) Schol. Aristoph. Pax 893.
[3]) Bull. de corr. hell. V 43 ff.
[4]) Dittenberger Syll. 371.
[5]) Dittenberger Syll. 380.
[6]) Kern Arch. Anz. 1894 S. 78 ff.
[7]) Herod. VI 57.
[8]) Herod. IV 161.
[9]) Dittenberger Syll. 388.
[10]) CIA II 582.
[11]) CIA II 589.
[12]) v. Prott Leg. sacr. S. 25 VI 19 f.
[13]) v. Prott Leg. sacr. S. 20 Zl. 54. Vgl. S. 27 Zl. 5 ff. Die lesbische Inschr Bull. de corr. IV 434 f. Athen. Mitt. XVI 130.
[14]) Paus. V 13, 2.
[15]) v. Prott Leg. sacr. 20 Zl. 55 f.
[16]) Paus. V 16, 2. Inschr. im Μουσεῖον τῆς Εὐαγγελ. σχολ. in Smyrna 1878 S. 21.

nicht bloss bei den grossen Festopfern, auch ein Privatmann veranstaltete sie gelegentlich. So opferte Konon einmal eine wirklich vollzählige Hekatombe und bewirtete alle Athener[1]) und ein gewisser Epaminondas die Akraiphienser.[2]) Xenophon lud zu dem Fest, das er alljährlich auf seinem Gut Skillus der Artemis feierte, alle Bürger und Nachbarn mit ihren Frauen, und jeder erhielt Anteil von den Opfern und der Jagdbeute; man kam weit dazu hergefahren, schlug Zelte auf und liess die Zugtiere auf der grossen heiligen Trift weiden.[3]) Von den Opfern, die der Hestia gebracht wurden, durfte nichts nach Hause mitgenommen oder andern mitgeteilt werden.[4]) Es findet dieser Brauch seine Erklärung darin, dass ihr nur im Prytaneion[5]) oder im Hause geopfert wurde, und dass die Gäste sich von den Speisen, mit denen sie bewirtet wurden, noch etwas nach Hause nahmen, schickte sich eben nicht. Vereinzelt finden sich solche Bestimmungen auch für andere Opfer.[6]) Das Fell des Tieres verblieb bei Privatopfern in der Regel dem Eigentümer, doch fiel es, wie wir gesehn haben, auch nicht selten den Priestern zu. Die Häute der bei den grossen Staatsopfern geschlachteten Tiere gehörten in Athen dem Staate,[7]) in Sparta den Königen,[8]) öfters wurden sie zu Gunsten des Tempelschatzes verkauft.[9]) Die Kosten der Opfer bestritt in der Regel der Darbringende, also der Staat, Kultgenossenschaften oder einzelne. Bisweilen verpflichtete man auch bestimmte Personen, z. B. die Pächter von Steuern, zu Opfern und andern Leistungen bei Festen.[10])

Massenopfer sind schon in den heroischen Zeiten ganz gewöhnlich. Durch eine Hekatombe glauben sich die homerischen Helden die Gunst der Götter sicherer zu erwerben, als durch ein kleineres Opfer, Orestes richtet betend die Frage an Zeus: Wer wird dir gleich reichliche Opfer bringen, wenn das Atreidenhaus zu Grunde geht?[11]) die Athener beklagen sich bei dem Orakel des Ammon und möchten Auskunft darüber haben, warum die Götter den Lakedaimoniern den Sieg geben wollten, da sie sie doch mit grösseren Opfern und Festen ehrten,[12]) und es ist schwerlich jemals verbreitete Ansicht gewesen, dass es auf die Grösse der Opfer nicht ankomme. Doch ist in erster Linie ohne Zweifel die Veranlassung zu Opfern von hundert und mehreren hundert Tieren auf einmal der Wunsch und das Bedürfnis gewesen, die Volksmenge festlich zu bewirten. Glanz und Freude des Festes wurden so erhöht, und Göttern und Menschen war in gleicher Weise genuggethan. An den Riesenaltären in Syrakus

---

[1]) Athen. I 3D. Vgl. XII 532E. Dittenberger Syll. 246, 63.

[2]) IGSept. I 2712.

[3]) Anab. V 3, 9 ff.

[4]) Eustath. zur Od. η 298 p. 1579. Hesych. u. Ἑστία. Paroimiogr. gr. I 97 und mehr bei Preuner Hestia-Vesta 74 ff.

[5]) CIA II 470, 478, 482.

[6]) Vgl. Dittenberger Syll. 378 und d. Inschr. v. Kos bei Paton u. Hicks 89 nr. 38 Zl. 3, 8, 29, 47, 61. S. auch Dittenberger Syll. 373 Zl. 26 u. 28 f.: *δαινύσθων αὐτοῦ*, und 246 Zl. 73, wo als besondere Freigebigkeit erwähnt wird, dass Opferfleisch nach Hause mitgenommen werden darf. Aristoph. Plut. 1139. Inschr. v. Oropos Herm. XXI 96: *μὴ εἶναι ἐκφορὴν ἔξω τοῦ τεμένεος.*

[7]) Dittenberger Syll. 374 und Böckh Staatsh.[3] II 108 f.

[8]) Herod. VI 57.

[9]) Bull. de corr. XIX 12 Zl. 36 ff. Athen. Mitt. VII 72 Frgm. 1a.

[10]) Vgl. die ausführlichen Bestimmungen der koischen Inschr. Athen. Mitt. XVI 406 ff.

[11]) Aisch. Cho. 256 f., 794.

[12]) [Plat.] Alk. II 148E.

hat man an einem Festtage 450 Rinder geopfert.[1]) Übrigens ist der Gebrauch des Wortes Hekatombe früh katachrestisch geworden. Schon bei Homer besteht die Hekatombe, die Nestor dem Poseidon opfert, aus 81 Stieren.[2]) Auch hat sie nur sehr selten aus lauter Rindern bestanden. Wenn nicht bloss kleinere Tiere geschlachtet wurden,[3]) so begnügte man sich mit einem (*ἑκατόμβη βούπρωρος, βόαρχος*)[4]) oder wenigen Rindern.[5]) Häufiger kommen Zwölfopfer (*δωδεκηΐς*) vor.[6]) Auch hier wird man nur ausnahmsweise lauter Rinder geopfert haben;[7]) entsprechend der *ἑκατόμβη βούπρωρος* finden wir in den Inschriften aus dem Schatzhaus der Athener in Delphoi wiederholt *τὴν δωδεκάδα τὴν πρωτόβοιαν.*[8]) Ganz gewöhnlich waren die *τρίττοιαι*, die aus drei verschiedenen Tieren zusammengesetzt waren.[9])

68. Beteiligen durften sich an öffentlichen Opfern alle Bürger und Metoiken,[10]) sofern sie nicht durch eine Verschuldung dies Recht verwirkt hatten.[11]) Hinsichtlich der Fremden war die Praxis verschieden. In den ältesten Zeiten waren sie wohl meistens von den Opfern ausgeschlossen, und viele Heiligtümer hielten auch später daran fest, dass nur Bürger sich an den Opfern beteiligen oder wenigstens nur Bürger sie darbringen durften,[12]) andere liessen auch Fremde zu,[13]) aber mit der Einschränkung, dass die *κατάργματα* von einem Bürger der Stadt, in der das Opfer stattfand, vollzogen wurden.[14]) Gewöhnlich ersuchte der Fremde seinen Proxenos, ihm diesen Dienst zu leisten.[15]) Dass eine Kolonie den Bürgern ihrer Mutterstadt dies Recht versagte, ihnen also überhaupt die Möglichkeit zu opfern nahm, war gewiss unerhört, und die Verstimmung der Korinthier gegen die Kerkyraier vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges auch aus diesem Grunde ist begreiflich.[16]) War kein Proxenos vorhanden, so trat ein Bürger ein,[17]) der kein Priester zu sein brauchte.[18]) So ist es auch zu erklären, dass es als ein Zeichen von der Besitznahme einer Stadt gilt, wenn der siegreiche Feldherr der Hauptgottheit in ihrem Tempel opfert.[19]) Als zwei phokische Städte sich zu einem Gemeinwesen verbinden, wird in der Vertragsurkunde ausdrücklich festgesetzt, dass fortan die Bewohner der

---

[1]) Diod. XI 72.

[2]) γ 59, vgl. 7 ff.

[3]) Δ 120, Ψ 873.

[4]) Plut. Quaest. symp. IV 4, 2. Eustath. zu λ 130. DITTENBERGER Syll. 13, 36 f. MOMMSEN Heort. 257 A. KIRCHHOFF zu CIA I 5.

[5]) Il. Δ 316. Vgl. Soph. Trach. 760 ff.

[6]) Hesych. u. *δωδεκηίδες θυσίαι*. Z 308. Bull. de corr. VI 215, XIX 12 Zl. 34.

[7]) Soph. Trach. 460. Bakchyl. XVI 17 ff.

[8]) HOMOLLE Bull. de corr. XIX 59 A. 5.

[9]) STENGEL Jahrb. f. Phil. 1886 S. 329 ff. L. ZIEHEN Leg. sacr. Leipz. 1896 S. 9 f.

[10]) Vgl. v. WILAMOWITZ Herm. XXII 215, 220 ff. Inschr. v. Telmessos Bull. de corr. XIV 164 Zl. 29. CIA IV 2, 35b.

[11]) Oft für eine bestimmte Zeit, z. B. DITTENBERGER Syll. 470 zehn Jahre. Plat. Leg. IV 716. Vgl. Schol. Aristoph. Pax 968.

[12]) Z. B. der Hera in Argos Herod. VI 81; in Amorgos DITTENBERGER Syll. 358. Vgl. 373, 26. Herod. V 72. Eur. El. 793. Isai. VIII 16.

[13]) DITTENBERGER Syll. 246, 67. Paus. I 28, 6. [Demosth.] LIX 85 p. 1374. Vgl. Eur. El. 795 und die Verbote selbst, die doch nicht selbstverständlich erscheinen. S. auch BÖCKH Staatsh. I³ 273 f. und namentlich DITTENBERGER Ind. lect. Halle 1889/90.

[14]) DITTENBERGER Syll. 376, aus Milet.

[15]) DITTENBERGER Syll. 323. Eur. Andr. 1073; Hel. 146.

[16]) Thuk. I 25.

[17]) DITTENBERGER Syll. 323.

[18]) DITTENBERGER Syll. 376, 8. Vgl. d. Inschrr. Athen. Mitt. XIII 166 (aus Chios), CIG 3657. Pergamum VIII 1 nr. 248 Zl. 14 f. und die Bem. FRÄNKELS S. 167 f. Bull. de corr. XIX 12 Zl. 40 f.

[19]) Arr. Anab. II 16. Xen. Hell. III 1, 23 f. Plut. Kleom. 26.

einen an allen Opfern der andern teilnehmen sollen,[1]) und auch sonst kommen Kultgemeinschaften verschiedener Städte vor, namentlich in Asien.[2]) Brachte eine solche[3]) oder ein bestimmter Demos[4]) das Opfer dar, so wurde wohl auch durch ein Dekret einem verdienten und verehrten Manne, der nicht zum Demos gehörte, das Recht verliehen, an dessen Opfern teilzunehmen;[5]) seltener geschah es, dass andere ganze Demen sich beteiligten.[6]) Eine besondere Gruppenbildung wird übrigens auch bei grösseren panegyrischen Feiern möglich gewesen sein.[7]) Ausnahmsweise kam es vor, dass einem Opfer Weiber[8]) oder umgekehrt Männer[9]) fern bleiben mussten. Sklaven waren in der Regel ausgeschlossen,[10]) beim Opfermahl begegnen sie jedoch öfters;[11]) am Hauskult nahmen sie teil.[12])

69. Die Opfertiere mussten von der besten Beschaffenheit sein. Weder ein krankes noch ein durch irgend einen Fehler verunstaltetes Tier eignete sich zum Opfer.[13]) Nur den Lakedaimoniern wurde nachgesagt, dass sie auch verstümmelte Tiere opferten.[14]) Vereinzelte Fälle kamen jedoch auch sonst vor. Die Artemis in Amarynthos soll den Beinamen *Κολαινίς* erhalten haben, weil ihr Agamemnon einen tadelhaften Widder (*κόλον κριόν*) geopfert habe,[15]) und die Eretrier opferten ihr weiter *κολοβά* (verstümmelte Tiere).[16]) Auch an andern Orten mag man leicht ein Auge zugedrückt haben.[17]) Wie sorgfältig man jedoch bei der Auswahl der Tiere, die zu den grossen Festopfern bestimmt waren, zu Werke ging, zeigen die Inschriften, welche die *ἱεροποιοί* und *ἐπιμήνιοι* mit der Beschaffung und Prüfung beauftragen.[18]) Um vor Verwechslungen oder Täuschungen sicher zu sein, zeichnete man die Tiere wohl auch durch ein besonderes Merkmal.[19]) In Delphoi wandte man besondere Mittel an, um die Opfertiere auf ihre Gesundheit hin zu untersuchen.[20]) Vor dem Schlachten wurde das Vieh gemästet.[21])

70. Zu Speisopfern waren natürlich nur essbare Tiere zu brauchen. Ihre Zahl ist ziemlich beschränkt. Suidas u. *θῦσον* und *βοῦς ἕβδομος* bezeichnet als opferbar Schaf, Schwein, Rind, Ziege, Huhn, Gans und

---

1) Bull. de corr. V 46 Zl. 51 ff.

2) Herod. I 171; V 66. Luk. De dea Syria und mehr Beisp. bei Maury Hist. d. relig. de la Grèce ant. II 19.

3) Le Bas As. Min. 339. Judeich Athen. Mitt. XIV 391. In Attika v. Prott Leg. sacr. 48 ff.

4) Dittenberger Syll. 296. Vgl. auch Plat. Lach. 187 E und Lobeck Agl. 272 u. praef. XX.

5) CIA II 582, 589.

6) Plut. Thes. 14.

7) Vgl. Töpffer Athen. Mitt. XVI 414 f.

8) Dittenberger Syll. 373, 9. Arist. Mirab. 106 p. 840a.

9) Wenigstens der Opferhandlung selbst: Paus. II 35, 7. Athen. IV 139 u. 149. Aristoph. Thesm. 279, 293. Dittenberger Syll. 373, 21 ff. Foucart Assoc. relig. 112 A. 4.

10) Collitz Dialektinschr. 3634a. Dittenberger Ind. lect. Hal. 1889/90 S. X. Ausnahmen bei Athen. IV 149 C, XIV 639 D mit der Bemerkung von Casaubonus bei Schweighäuser Bd. XII S. 495. Vgl. VI 262 C.

11) IGSept. I 190.

12) Aisch. Ag. 1036 f.

13) Aristot. bei Athen. XV 16 p. 674; Dittenberger Syll. 388, 70 f. Paus. X 35, 4. Poll. I 29. Plut. De def. or. 49 p. 437 B. Luk. *Περὶ θυσ.* 12. Lolling Athen. Mitt. VII 72, Thessal. Inschr. Frgm. Ia Anf. — Das Verschneiden wurde nicht als Verstümmelung angesehen.

14) [Plat.] Alk. II p. 149 A.

15) Schol. Aristoph. Av. 873. Vgl. Kallim. Frgm. 76.

16) Ael. De nat. anim. XII 34.

17) S. d. Inschrift von Oropos u. v. Wilamowitz Herm. XXI 95.

18) Vgl. S. 45. Collitz Dialektinschr. 3635.

19) Dittenberger Syll. 388, 71. Porph. De abst. I 25. Vgl. CIG 3599 Zl. 21 und die Bemerkung Böckh's dazu.

20) Plut. De def. or. 49.

21) Plut. Kleom. 36. Stob. Serm. 53, 8.

nennt damit eher zu viel als zu wenig. Denn Gänse hat man wohl nur der Isis geopfert, und vielleicht auch ihr nicht als Speisopfer,[1] Hühner oder Hähne wurden nur gewissen Gottheiten, wie dem Asklepios[2] und Herakles[3] häufiger geopfert, und auch sie wurden meistens ganz verbrannt.[4] Da man nun Eselfleisch nur ass, wenn man nichts Besseres hatte,[5] und diese verschmähte Speise den Göttern nicht anbieten durfte,[6] bleiben nur die vier erstgenannnten Tiere übrig. Unter ihnen sind nicht alle jedem Gotte gleich willkommen. Demeter zieht die Schweine vor,[7] Dionysos Schweine und Ziegen,[8] angeblich weil diese Tiere Saaten und Weinpflanzungen am meisten beschädigen,[9] dem Poseidon sind Stiere die liebsten Opfertiere,[10] der Athena Kühe,[11] der Artemis opferte man vorzugsweise Ziegen[12] u. s. w. — Manche Gottheiten verschmähten, wenn nicht überall, so doch an einigen oder an den meisten Orten diese oder jene Opfertiere.[13] So Aphrodite die Schweine,[14] doch opferte man ihr solche in Argos an einem Fest, das darnach seinen Namen hatte (Ὑστήρια),[15] und in Pamphylien.[16] Verboten werden diese Opfer wahrscheinlich auch überall da gewesen sein, wo Schweine vom Tempelbezirk fernzuhalten waren,[17] oder selbst der, welcher Schweinefleisch genossen oder schweinslederne Schuhe anhatte, diesen nicht betreten durfte.[18] Der Hera opferten Ziegen nur die Lakedaimonier[19] und vielleicht die Korinthier.[20] In Epidauros und Tithorea durfte man dem Asklepios keine Ziegen opfern,[21] während dies in Kyrene geschah;[22] auf die Burg von Athen durften sie überhaupt nicht hinauf gebracht werden.[23] In Phokis gab es ein Heiligtum der Isis, wo weder Schweine noch Ziegen dargebracht werden durften,[24]

[1]) Vgl. Bernays Theophr. 106 u. 186. Wolff die Geflügelopfer der Griechen Philol. XXVIII 188 ff.

[2]) Plat. Phaid. 118 A. Artemid. Oneir. V 9. Dem Apollon Anthol. VI 155 Jacobs.

[3]) Plut. Quaest. symp. VI 10, 1. CIA III 77.

[4]) CIA III 77. Plut. Ages. 33. Plat. Phaid. 118 A. Paus. II 11, 7. Luk. lup. trag. 15. Vgl. die boiotischen Reliefs Athen. Mitt. II Taf. 20, 22; III 377. Arch. Ztg. 1883 S. 311 und namentlich die Darstellungen auf bakchischen Sarkophagen. Dagegen Speisopfer Plut. Quaest. sympos. VI 10, 1. Ael. De nat. anim. V 28. Herondas IV 89 f.

[5]) Porphyr. De abst. I 14. Xen. Anab. II 1, 6. Luk. Asin. 33. Schol. Aristoph. Vesp. 194. Poll. IX 48.

[6]) Ob in Delphoi dem Apollon Esel geopfert worden sind, ist mehr als zweifelhaft; vgl. Böckh zu CIG 1688, Ahrens Dialekte 484, Schoemann Gr. A.³ II 232. Nach Antonin. Lib. XX 1 opfern die Hyperboreer Apollon Esel. Aber nur von ihnen will er solche Opfer, sonst Ziegen, Schafe, Rinder (2 f.). Vgl. Strab. XV 11 p. 14. Journ. of Hell. Stud. XIV 88.

[7]) Schol. Aristoph. Ran. 338. Ael. De nat. anim. X 16. Hygin. Fab. 277.

[8]) Schol. Aristoph. Plut. 1129. Kornut. Περὶ θεῶν 30 p. 217. Inschr. v. Kos Paton u. Hicks nr. 38 Zl. 46. Vgl. Stephani compte rendu 1863 S. 245 ff. Löschcke Arch. Ztg. XXXIX 31 f.

[9]) Lobeck Agl. 828.

[10]) γ 6. Soph. Oid. Kol. 887.

[11]) Ζ 92. CIA II 163. Schol. Aristoph. Nub. 385.

[12]) Xenoph. Anab. III 2, 12. Ael. Var. hist. II 25. Lenormant Recherches archéol. à Eleusis n. 25 p. 70 ff.

[13]) Vgl. Stengel Quaest. sacrif. Progr. des Joach. Gymn. Berlin 1879 S. 27 ff.

[14]) Cauer Del. inscr.² n. 435. Aristoph. Acharn. 793. Paus. II 10, 4. Pauly-Wissowa I 2767.

[15]) Athen. III 49 p. 96. Eustath. zur Il. Δ 417 p. 853.

[16]) Der Ἀ. Κασσνιῆτις Kallim. bei Strab. IX 483.

[17]) CIG 5069.

[18]) Dittenberger Syll. 358. Strab. XII 575. Diod. V 62.

[19]) Paus. III 15, 7.

[20]) Hesych. u. αἶξ αἶγα u. Zenob. I 27.

[21]) Paus. X 32, 8. Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III 220.

[22]) Paus. II 26, 7. Vgl. v. Wilamowitz Isyllos 86.

[23]) Athen. XIII 51 p. 587.

[24]) Paus. X 32, 9.

und die schon erwähnte Inschrift aus Thasos[1]) verbietet den Nymphen und dem Apollon Schafe und Schweine, den Chariten Ziegen und Schweine zu opfern. Es ist dies das einzige Beispiel, dass auch Schafopfer untersagt werden. Rinder durfte man jedem Gotte opfern, nur die Ackerstiere sollten geschont werden,[2]) doch kommen auch hier Ausnahmen vor: in Lindos auf Rhodos werden sie dem Herakles,[3]) von den Thebanern dem Apollon[4]) geopfert. Auch Ochsen, die als Zugtiere dienten, opferte man nur, wenn nichts anderes mehr da war.[5]) Sehr auffallend muss es auf den ersten Blick erscheinen, dass unter den Speisopfern niemals[6]) Wild und sehr selten Fische erwähnt werden, obwohl beides in historischer Zeit zu den beliebtesten Speisen gehörte. Der Grund ist offenbar der, dass man kein totes Tier an den Altar der Götter bringen durfte. Wild jedoch wurde meistens auf der Jagd erlegt; wenn es aber gefangen war, so war der Transport des lebenden Tieres nicht leicht, und hatte es sich, wie dies gewiss oft genug der Fall war, im Netze oder Fangeisen eine Verletzung zugezogen, so war es zum Opfer ohnehin nicht mehr geeignet. Mit den Fischen verhält es sich nicht viel anders. Ohne Schwierigkeit kann nur der Aal lebend nach einem entfernteren Orte befördert werden, und so ist es denn auch nicht gar zu auffallend, dass die Boioter ihre gepriesenen Aale aus dem Kopaissee auch den Göttern darbrachten, wenngleich „allen Fremden dies sonderbar schien.“[7]) Natürlich wurde den Göttern dann nicht ein bestimmter Teil des Fisches, sondern ein ganzer,[8]) oder vielleicht auch mehrere verbrannt. Von Thunfischfängern erhält Poseidon nach einem reichen Fange den ersten Fisch,[9]) und auch der Hekate,[10]) Kore[11]) und dem Priapos[12]) soll eine bestimmte Fischart (τρίγλη) geopfert worden sein. Wie es mit den letztgenannten Opfern gehalten worden ist, wissen wir nicht; Speisopfer pflegen diesen Gottheiten sonst nicht dargebracht zu werden. Die Thunfische hat man dem Poseidon sicherlich an dem Orte, wo der Fischzug stattgefunden hatte, auf einem improvisierten Altar geopfert; wenn aber berichtet wird, dass die Phaseliten einem Heros eingesalzene Fische opferten,[13]) so ist

[1]) IGA 379.

[2]) Ael. Var. hist. V 14; De nat. anim. XII 34. Babr. Fab. 37. Schol. Arat. Phain. 132.

[3]) Philostr. Imag. II 24. Vgl. Parthen. Dieg. 11. Lactant. De falsa rel. I 21.

[4]) Paus. II 10, 1; IX 12, 1. — In homerischer (vgl. Herm. XXVIII 496) und wiederum in später Zeit scheinen Opfer von Pflugochsen gewöhnlicher gewesen zu sein. Luk. Περὶ θυσ. 12. Vgl. Iuvenal X 270.

[5]) Xen. Anab. V 14, 22 u. 25, ein σφάγιον.

[6]) Wenigstens an keiner auf Glaubwürdigkeit Anspruch machenden Stelle. S. Herm. XXII 95. Auch wenn die betreffenden Worte des Porphyrios De abst. II 25, wie Bernays S. 108 meint, von Theophrast herrühren, können sie nichts beweisen, denn die ganze Auseinandersetzung ist tendenziös (s. Bernays 103 ff.). Um zu zeigen, dass die Menschen um des eigenen Genusses willen nicht von den verwerflichen Tieropfern lassen, werden die wohlschmeckendsten Tiere erwähnt, die nicht leicht zu erlangen sind. Für wahrscheinlicher aber halte ich es, dass Porphyrios, der phoinikische Hirschopfer kannte (vgl. Jahrb. f. Phil. 1883 S. 365 Anm. 20), die Hirschopfer zugesetzt hat. Am ausführlichsten über die Wild- und Fischopfer der Griechen Stengel Herm. XXII 94 ff.

[7]) Athen. VII 297 C u. D. Vgl. Menandr. bei Athen. VIII 67 p. 365 und IV 27 p 146.

[8]) καθαγίζειν bei Menandr. Athen. VIII 67 p. 365.

[9]) Athen. VII 297 E und 303 B. Polyaen. VI 24.

[10]) Apollodor bei Athen. VII 126 p. 325. Vgl. Kornut. 34 p. 232.

[11]) Athen. VII 325 F u. 330 C.

[12]) Anthol. Pal. X 9, 14 u. 16. Vgl. Iulian Orat. V 176 D.

[13]) Antigonos von Karystos bei Athen. VII 297 E, vgl. 303 B.

ein solches Opfer nur zu den unblutigen zu rechnen, nicht anders als Backwerk oder Käse. Auf den Inseln scheinen Fischopfer auch im Totenkult vorgekommen zu sein.[1])

71. Eine eigentümliche Art von Speisopfern — denn dahin müssen wir sie wohl rechnen — sind die sog. *θεοξένια*, die *lectisternia* der Römer, Göttermahle, die namentlich den Dioskuren,[2]) doch auch andern Göttern, wie dem Herakles, der Demeter, dem Dionysos[3]) dargeboten werden. Das Opferfleisch wird dabei von den Priestern und eingeladenen Gästen verzehrt.

72. Wir kommen jetzt zu der zweiten Klasse der Opfer.

Dahin gehören erstens alle, die man chthonischen Gottheiten darbrachte.

Von diesen aber scheiden oder können wenigstens ausscheiden solche, mit denen man die *Χθόνιοι* lediglich in ihrer Eigenschaft als Gottheiten des Ackerbaus ehrte.[4]) In Mykonos hat man von den Opfern des Zeus Chthonios und der Ge Chthonia gegessen,[5]) ebenso in Magnesia von dem des Zeus Sosipolis,[6]) und in Hermione, wo der Kult der chthonischen Gottheiten besonders blühte und die *Χθόνια* das Hauptfest waren, ist es wahrscheinlich nicht anders gewesen; wenigstens vermischte sich der Kult der Mächte des Todes mit dem der Segen spendenden Erdgottheiten auch dort,[7]) wenn auch wohl nicht so innig wie in Eleusis,[8]) wo neben den Altären der Göttinnen ein Altar Plutons stand,[9]) dem eine eigene Priesterin diente.[10]) Denn der Name Hades, den man ungern nannte,[11]) begegnet hier nicht mehr, dem Pluton oder dem Zeus Eubuleus bringt man die Opfer, wie in Delos,[12]) Paros,[13]) Aphrodisias[14]) und an andern Orten.[15]) Wohl mag die Heiterkeit und die laute Freude, die bei andern Opfern herrschte, in diesen ernsteren Gottesdiensten gefehlt haben, aber mit Scheu und Grauen,[16]) wie den wirklich in der Unterwelt hausenden Göttern, hat man sie nicht dargebracht. Denn das ist der charakteristische Unterschied: die Verehrung der Mächte der Unterwelt soll nur vor ihrem Zorn, vor Schaden und Verderben schützen und ihre bösen Wirkungen fernhalten; Segen und gute Gaben erfleht und erhofft man von den höheren Wesen, denen man selber seine Gabe darbringt. Ein Speisopfer durfte man den Unterirdischen nicht bieten; wer davon kostete, wäre ihnen verfallen, da muss das ganze Tier hingegeben werden. So

---

[1]) CIG Ins. II 330 Zl. 191 aus Thera. Collitz Dialektinschr. 3634b aus Kos.

[2]) Deneken De theoxeniis, Diss. Berlin 1881 S. 4. Köhler Herm. VI 106 ff. Furtwängler Sitzgsber. d. Münch. Akad. 1897 S. 401 ff.

[3]) Deneken a. a. O. 25 ff. Vgl. CIA II 305, 453c.

[4]) S. Rohde Psyche[2] I 204. Stengel Festschrift f. L. Friedländer Leipz. 1895 S. 419 ff.

[5]) Dittenberger Syll. 323, 25 f.

[6]) Kern Arch. Anz. 1894 S. 78 ff.

[7]) IGA 47, 48. Vgl v. Wilamowitz Eur. Her.[2] II 138 zu V. 615. Rohde Psyche[2] I 214 f.

[8]) S. Bull. de corr. IV 227. Mehr bei Foucart Bull. de corr. VII 384 ff.

[9]) CIA II 834b col. 2 Zl. 4 f. Ephem. arch 1894 S. 198.

[10]) Ephem. arch. 1895 S. 99.

[11]) Plat. Kratyl. 403 A.

[12]) Bull. de corr. XIV 505 A. 4.

[13]) *Ἀθήναιον* V 15 nr. 5.

[14]) *Μουσ. τῆς Εὐαγγελ. σχολ.* 1880 S. 180.

[15]) S. CIA II 948—950. Preller-Robert Griech. Myth. I 802 A. 1. Auch Köhler Herm. VI 108. Wassner De heroum cultu 8 ff.

[16]) *μετὰ συγνότητος* Schol. Luk. Ikarom. 24; Plut. Thes. 20. *μετὰ σεμνότητος* Zosim. bei Diels Sib. Bl. 132 Zl. 7.

sind die Opfer für die eigentlichen *Χθόνιοι* denn auch sehr selten. Hades hat in keiner Stadt einen Altar, sagt der Scholiast zu Il. *I* 158, und dass in der That das Vorhandensein eines solchen etwas Aussergewöhnliches war, beweist der Umstand, dass eine besondere Legende erklären musste, wie man in Elis dazu gekommen war.[1]) Von Opfern aber ist hier so wenig die Rede, wie bei Strabon (VIII 344), der von einem *τέμενος* des Gottes in derselben Landschaft berichtet.[2]) Wenn ihm überhaupt Opfer gebracht wurden, so geschah dies wohl nur von Totenbeschwörern und Leuten, die Totenorakel befragten. In Athen haben von den Gottheiten mit ausgeprägt oder ausschliesslich chthonischem Charakter nur die Eumeniden einen eigentlichen Kultus gehabt, und die Sage erzählt ausführlich, wie sie dieser Ehre teilhaftig geworden sind.[3]) In ihrem Heiligtum, das kein Unberufener betreten durfte, und dem niemand ohne einen Schauer nahen mochte,[4]) brachte man ihnen nachts[5]) blutige[6]) und unblutige[7]) Opfer dar, nachdem man vorher dem Hesychos, dem Daimon des Schweigens, geopfert hatte.[8]) Der Leib der Tiere wurde verbrannt.[9]) In Athen opferte man ihnen vor der Geburt von Kindern und vor Eheschliessungen,[10]) die Sikyonier feierten ihnen alljährlich ein Fest, wobei sie trächtige Schafe darbrachten,[11]) und in Megalopolis wurde ihnen und den Chariten zusammen geopfert.[12]) Die Trankopfer (*λοιβή*[13]) oder *χοή*),[14]) die man ihnen spendete, durften keinen Wein enthalten,[15]) sondern bestanden aus einem Gemisch von Honig und Milch, wohl mit Wasser verdünnt,[16]) dem sogenannten *μελίκρατον*, das man den Unterirdischen auszugiessen pflegte;[17]) denn das heiter und froh stimmende Getränk der Lebenden, der Wein, ziemte ihnen nicht.[18]) Oidipus soll zwei Spenden reinen, fliessenden Wassers giessen, einen dritten Krug, Wasser und Honig enthaltend, ganz ausschütten.[19]) Zu den entschieden chthonischen Gottheiten gehört ferner Hekate. Bei Apoll. Rhod. III 1029 ff. haben wir eine ausführliche Schilderung eines ihr dargebrachten Opfers. Medeia weist Iason an, er solle, nachdem er im Fluss gebadet, um Mitternacht allein eine kreisförmige Grube graben, über ihr ein Schaf schlachten, einen Scheiterhaufen schichten und den unzerstückelten Körper des Tieres darauf verbrennen, dabei Honiggüsse spendend. Dann solle er, ohne umzublicken, sich schnell

---

[1]) Paus. VI 25, 3.

[2]) Vgl. Roscher Myth. Lexik. 1887 S. 1787 ff. Zeus-Hades d. i. Zeus Chthonios erhält *πελανός* und *χοή* Eur. Frgm. 912 N.[2].

[3]) Aisch. Eum. Schluss.

[4]) Vgl. Soph. Oid. Kol.

[5]) Aisch. Eum. 105.

[6]) Ebenda 1006.

[7]) Aisch. Ag. 70. Schol. Aischin. I 188.

[8]) Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100. Vgl. Töpffer Att. Geneal. 172 A. 1.

[9]) Aisch. Eum. 1006, wo schon der Ausdruck *σφάγια* dies beweist. (Vgl. Hermes XXI 317 ff.), Istros im Schol. Soph. Oid. Kol. 42: *ὁλοκαυτήσαντι*.

[10]) Aisch. Eum. 835.

[11]) Paus. II 11, 4.

[12]) Paus. VIII 34, 2.

[13]) Eur. Iph. T. 169.

[14]) Eur. Frgm. 912 N.[2].

[15]) Soph. Oid. Kol. 100 u. 481. Aisch. Eum. 107. Vgl. Jahrb. f. Phil. 1887 S. 651 Anm. 7 u. 653 Anm. 17.

[16]) Eur. Iph. T. 169. Schol. Soph. Oid. Kol. 155. Eustath. z. Od. *κ* 519. Stengel Philol. 1880 S. 379 und Jahrb. f. Phil. 1887 S. 653.

[17]) Porphyr. De antro Nymph. 18. Vgl. die Inschrift von Kos v. Prott Leg. sacr. S. 20 Zl. 33 ff. (Paton u. Hicks 37), wo neben dem Speisopfer ein Schwein ganz verbrannt ([*κ*]*αρπῶντι τὸν μὲν χοῖ*[*ρον*]), und demnach sowohl *οἶνος κεκραμένος* wie *μελίκρατον* gespendet wird.

[18]) Aisch. Eum. 727 ff.

[19]) Soph. Oid. K. 469 ff.

von der Stätte entfernen. Sehr gewöhnlich opfert man ihr Hunde.[1]) Auch war es Brauch, dass Wohlhabende an jedem Neumond abends Töpfe mit zubereiteten Speisen an die Kreuzungspunkte der Strassen stellten, um die sie sich dann nicht weiter kümmerten.[2]) Dass arme Leute sie nach Hause trugen und davon assen, beweist, dass man diese Gaben mit andern einer chthonischen Gottheit geweihten Opfern doch nicht ganz gleichstellte. In Aigina soll sie vor allen andern Göttern verehrt worden sein.[3]) Dagegen zeigen wieder durchaus chthonischen Charakter die Opfer, welche die Windgottheiten empfangen.[4]) Ihr Kult hängt eng mit dem Seelenkult zusammen; die Harpyien, identisch mit den *θύελλαι*,[5]) sind Seelen Verstorbener, die *Τριτοπάτορες* sind Windgeister und Seelen der Vorfahren.[6]) Dem Typhon wird ein schwarzes Lamm geopfert,[7]) dem Boreas schlachtet Xenophon *σφάγια*,[8]) und in Titane bei Sikyon bringt ein Priester den Winden alljährlich in einer Nacht geheimnisvolle Opfer dar.[9]) — Von andern Gottheiten empfängt am häufigsten Persephone-Kore chthonische Opfer, namentlich wo ihr Kult mit dem des Pluton oder (Zeus) Eubuleus verbunden ist. Mit Demeter vereinigt wird ihr aber auch vielfach wieder die Verehrung der Himmlischen zu teil und sie erhält Speisopfer wie diese. Überhaupt kann fast jeder Gott einen finstern, dem Wesen der chthonischen Mächte ähnlichen Charakter annehmen, sei es dass die Vorstellung des Menschen, der ihm seine Verehrung bezeugen will und ihm mit Gebet und Opfer naht, diesen auf ihn überträgt, sei es dass ein vereinzelter althergebrachter Kult ihn bewahrt hat und festhält. Zeus wird sehr gewöhnlich als Chthonios oder Meilichios angerufen und verehrt, der Gott des Weines und der ausgelassenen Festfreude, Dionysos, steht der Unterwelt so nahe, wie kaum ein anderer, ja selbst Apollon empfängt Opfer wie die Unterirdischen;[10]) ebenso Hermes, Demeter, Poseidon, Artemis und andere. Man kann da nicht mehr scheiden zwischen Opfern, die diesen Gottheiten zum Zeichen der Verehrung dargebracht werden und die dann eben nur deswegen nicht Speisopfer sind, weil sie chthonischen Göttern geweiht werden, und zwischen eigentlichen Sühnopfern. Die Veranlassung beider ist dieselbe: das Gefühl der Angst, die dunkle Empfindung, man müsse den erzürnten oder seiner Natur nach dem leicht lebenden Menschengeschlecht immer abholden Gott versöhnen; und die Ausführung beider ist dieselbe: das völlige Hingeben des Opfers, an dessen Genuss teilzunehmen man ein Grauen empfindet. Mag man ein Opfer, wie es die lakonische Inschrift CIG 1464 oder die attische CIA III 77 anordnet, für ein chthonischen Gottheiten zu Ehren dargebrachtes erklären, und ein

[1]) Paus. III 14, 9. Plut. Quaest. rom. 52. 68. 111. Aristoph. nach dem Schol. zu Theokr. Id. II 12. Schol. zu Aristoph. Pax 277. Lykophr. Kass. 77 mit Schol. Suid. u. *Καρικὸν θῦμα*. Erasmus Adag. p. 221 u. Carica victima.

[2]) Schol. Aristoph. Plut. 594. Demosth. LIV 39. Preller-Robert Gr. Myth. I 225. Rohde Psyche[2] II 79 u. 85.

[3]) Paus. II 30, 2.

[4]) Stengel Herm. XVI 346 ff.

[5]) Od. υ 63, 66, 77.

[6]) Suid. und Hesych. u. d. W. Rohde Psyche[2] I 247 ff. Rhein. Mus. 1895 S. 3 ff.

[7]) Aristoph. Ran. 847 f.

[8]) Anab. IV 5, 4. Der Ausdruck wird niemals von Speisopfern gebraucht.

[9]) Paus. II 12, 1.

[10]) Paus. VIII 38, 6; II 24, 1. Vgl. Apoll. Rhod. II 494.

anderes (Kaibel Epigr. gr. 1034), welches das Orakel den Bürgern einer Stadt zur Abwendung der Seuche dem Apollon und der Artemis zu veranstalten befiehlt, für ein Sühnopfer, ganz sicher wird die Entscheidung selbst in diesen einfach liegenden Fällen nicht sein, und in vielen andern muss sie vollends ungewiss bleiben, weil die Opfernden offenbar selbst eine solche Scheidung nicht vorgenommen und sich nicht darüber klar zu werden versucht haben.[1]) War es doch möglich, dass man bei dem eben erwähnten Opfer zur Abwendung der Pest die Tiere dem Apollon und der Artemis schlachtete, die Spenden aber den unterirdischen Göttern weihte, und bei der römischen Säkularfeier den Moiren *hostias prodigivas* darbrachte, die sonst doch wohl bestimmt waren *prodigia* zu sühnen.[2]) Dazu kommt, dass häufig die Eigentümlichkeiten der Opferhandlung nicht geschildert oder auch nur angedeutet werden, und dass meist nur die Schriftsteller der besten Zeit[3]) die technischen Ausdrücke, die auf den Charakter des Opfers schliessen lassen, streng richtig anwenden.

73. Die Sühnopfer[4]) scheinen ebensowenig wie die Sühn- und Reinigungsceremonien, die man mit einem Schuldbefleckten vornahm, ursprünglich griechisch. Den homerischen Helden ist der Begriff der Sündhaftigkeit noch völlig fremd, und ein Sühnopfer wäre ihnen und ihren Göttern gleich unverständlich.[5]) In der Ilias (*Α* 444) „versöhnt" man den erzürnten Apollon durch ein heiteres Speisopfer, Gesang und Tanz (*Α* 472 ff.), und das einzige Opfer, das unverkennbar die Züge eines Sühnopfers trägt, ist kein griechisches: die Troer stürzen dem Skamandros lebende Rosse ins Wasser (*Φ* 132). Allgemeiner üblich geworden sind sie wohl erst in der Zeit, in der auch die Mysterien sich entwickelten. Sie sind etwas ganz anderes als die vordem üblichen Opfer: kein Mahl, sondern eine freiwillige Entäusserung eines werten Gutes, durch dessen Hingabe und Vernichtung man ein Vergehn gegen einen Gott wieder gut zu machen meint und ihn zu bewegen sucht, die gefürchtete Strafe nicht zu verhängen oder gnädig damit einzuhalten. Ganz besonders aber werden sie dargebracht, wenn man sich zu einer gefahrvollen Unternehmung anschickt; man hofft so dem drohenden Verderben zu entgehn und den Erfolg zu erlangen, ohne der Gottheit ihr Recht vorzuenthalten oder ihren Neid zu wecken. Religiöse Empfindungen lassen sich nicht zerlegen, die Motive fliessen zusammen: mag man auch geglaubt haben, den Mächten der Unterwelt durch das Blut des Opfertiers oder des hingeschlachteten Menschen[6]) wohlzuthun, im wesentlichen sind diese Opfer doch ebensowenig eine zum Genuss für die Gottheit bestimmte Gabe, wie jener Ring, den Polykrates — nicht in ein Heiligtum stiftete, sondern ins Meer warf.

[1]) Vgl. z. B. das sibyllinische Orakel bei Diels Sib. Bl. S. 113 V. 37.

[2]) Mon. ant. Accad. dei Lincei 1891 S. 653 Zl. 90 = Ephem. epigr. 1891 S. 225 ff.

[3]) Vor allen Xenophon, dann namentlich auch Herodot, Thukydides, die Tragiker und Pausanias.

[4]) v. Lasaulx Sühnopfer der Griechen u. Römer Akad Abhandlgg. Würzburg 1844 S. 236 ff. Donaldson Transactions of Edinburgh 1876 S. 432 ff. Schmidt Die Opfer in der Jahvereligion und im Polytheismus Diss. Halle 1877 S. 40 ff. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 361 ff.

[5]) *Α* 314 ist von keinem solchen die Rede, vgl. Donaldson a. a. O. 433 und Stengel a. a. O. 369 Anm. 31.

[6]) Vgl. Eur. Alk. 851, auch Aisch. Eum. 265 u. 314 f.

Sie sind Präventivmittel, und die Bezeichnung Bussopfer wäre vielleicht richtiger als Sühnopfer.

Ob nun wirklich gleich die ersten Sühnopfer Menschen waren? Ob man nur durch Vernichtung eines Menschenlebens den erzürnten Gott beschwichtigen und versöhnen zu können meinte? Doch sicherlich wohl nur dann, wenn man das eigene Leben verwirkt zu haben glaubte. Und nicht jede Schuld, nicht jedes Glück braucht so schwer gebüsst zu werden, nicht alle Gefahren drohen den Tod. In unzähligen Fällen hat man gewiss von Anfang an geglaubt, mit einem andern Opfer auszukommen; nur wo man wirklich um sein Leben bangte und im Begriff stand, es um Gewinn oder für Vaterland und Besitz in die Schanze zu schlagen, wird ein solches Opfer für notwendig gehalten worden sein. Es wäre überhaupt ganz falsch, einfach den Satz aufzustellen: in alter Zeit sind die Menschenopfer häufiger gewesen, mit der zunehmenden Civilisation verschwanden sie allmählich. Man hat in vorhomerischer Zeit namentlich bei den Begräbnissen der Fürsten in Menge Menschen geschlachtet, noch am Scheiterhaufen des Patroklos bluten zwölf gefangene Troer als Totenopfer (Ψ 175), aber das ist auch das einzige Beispiel in den homerischen Gedichten, und erst später begegnen sie wieder häufiger. Die Auffassung der Gottheit, die Vorstellung von dem Wesen und den Bedürfnissen der Geister der Abgeschiedenen, Zufriedenheit und Sicherheit des Daseins oder Sorge und Bedrängnis, das alles sind wichtige Momente, und sie hangen grossenteils von den Schicksalen des Volkes ab, die, bei sonst fortschreitender Kultur, Stimmung und Ansichten auf ein Niveau herabdrücken können, das niedriger scheint und thatsächlich ist, als der schon früher erreichte Standpunkt.

74. Da nun die Menschenopfer mit wenigen Ausnahmen, wo an Gräbern von Heroen, offenbar um ihrer Rache nachträglich genugzuthun, Menschen — meist gefangene Feinde — geschlachtet werden, deutlicher als jedes andere sich als Sühnopfer kennzeichnen, wollen wir mit ihnen beginnen.[1] Die kyklischen Gedichte kennen sie bereits. Agamemnon muss sein ältestes Kind opfern, bevor die gefährliche Seefahrt von Aulis angetreten wird,[2] und Polyxene muss bluten, ehe man sich auf die Heimfahrt begiebt.[3] Da sie über dem Grabe Achills geschlachtet wird, kann dem Opfer in der epischen Zeit kaum ein anderer Sinn und Zweck zu Grunde gelegen haben, als die Psyche des Helden durch ein auch ihm von der Beute dargebrachtes *γέρας* zu befriedigen. Aber die spätere Zeit fasst es anders auf. Wie Aischylos Iphigeneia ein „windstillendes Opfer"[4] und ein „Beschwichtigungsmittel thrakischer Stürme"[5] nennt, so lässt Euripides den Neoptolemos unzweideutig aussprechen, der Zweck der Opferung Polyxenes sei, günstige Winde für die Heimfahrt zu erlangen.[6]

---

[1]) Hermann G. A.[2] § 27. Schoemann Griech. Altt.[3] II 250 ff. Suchier De victimis humanis Progr. v. Hanau 1848. Donaldson Transactions of Edinburgh 1876 S. 455 ff. (der Menschenopfer für die Griechen überhaupt leugnet). Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 362 ff.

[2]) Stasinos in den Kypria, Welcker Ep. Cycl. II 101. (Damit zu vergleichen *Β* 303 ff., *Ι* 145 u. Lehrs Aristarch[3] 176.)

[3]) Iliupersis Wagner Mythogr. gr. I 245 vgl. 212. (Vgl. damit *γ* 730 ff. und Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 367 f. Anm. 28.)

[4]) *παυσάνεμος θυσία* Ag. 214.

[5]) *ἐπῳδὸς Θρηκίων ἀημάτων* Ag. 1418.

[6]) Hek. 536 ff., vgl. 900 f., 1289 f., auch Ovid. Met. XII 439 f. und Verg. Aen. II 116. Im übrigen s. Stengel Festschr. f. Friedlaender 1895 S. 416 f.

Iphigeneia ist auch nach der alten Sage aus keinem andern Grunde geopfert worden,[1]) und dass die Griechen in alter Zeit vor Beginn grösserer Seefahrten Menschenopfer häufiger dargebracht haben, ist nicht zu bezweifeln. Eine Andeutung davon dürfte auch in Aisch. Ag. 146 ff. zu finden sein, Eustathius (Hismen. p. 298) sagt kurz, es sei *κατὰ τὸν νῆττην νόμον* gewesen, Menschen zu opfern, Herodot (II 119) erzählt, Menelaos habe, nach Aigypten verschlagen und durch widrige Winde oder Windstille festgehalten, aigyptische Kinder geopfert, und als Agesilaos sich in Aulis zum Feldzuge gegen die Perser einschiffen will, verlangt ein Traumgesicht von ihm, dass er ein Menschenopfer bringe; doch schlachtet er in Erinnerung an Iphigeneias Opferung nur eine Hindin.[2]) Am wichtigsten aber sind die zahlreichen Beispiele, wo in historischer Zeit dem Poseidon[3]) oder den Winden[4]) *σφάγια* dargebracht werden, die das eigentlich erforderliche Menschenopfer nur ersetzen sollen. Bei den Phoinikern waren diese Opfer gewöhnlich, pflegten sie doch selbst unter den vom Stapel laufenden Schiffen, um sie gegen Gefahren zu feien, Menschen zu zerquetschen,[5]) und wie man nach den Seeschlachten mit ihnen von Staatswegen einen Kult der Winde in Griechenland einführte,[6]) so wird in älterer Zeit ihr grausamer Opferbrauch nicht ohne Einfluss und ohne Nachahmung seitens ängstlicher Schiffer geblieben sein.

Sodann hat man Menschen bei dem Beginn eines Feldzugs oder vor einer Schlacht geopfert. Sage wie Geschichte liefern Beispiele. Als in den Herakleiden des Euripides (405 ff.) Demophon sich gegen die Argeier rüstet und vorher die *λόγια παλαιὰ τῇδε γῇ σωτήρια* erkundet, lauten sie verschieden, aber in einem stimmen alle überein: man müsse eine Jungfrau schlachten. Als Theben von den Sieben belagert wird, erklärt Teiresias, es gebe nur ein Mittel, die Stadt zu retten: Kreon müsse seinen Sohn opfern; und der Sturm wird abgeschlagen, als der Knabe sich wirklich das Schwert in den Hals gestossen.[7]) Erechtheus erhält das Orakel, er werde siegen, wenn er eine seiner Töchter opfere,[8]) Aristodemos versucht, ebenfalls durch einen Orakelspruch aufgefordert, dasselbe verzweifelte Mittel,[9]) Leos opfert alle drei Töchter,[10]) im Krieg gegen den Orchomenierkönig Erginos erhalten die Thebaner vor der Schlacht das Orakel, sie würden siegen, wenn jemand aus dem vornehmsten Geschlechte sich selbst opfern wolle, und die Töchter des Antipoinos geben sich den

[1]) Wären uns die kyklischen Gedichte erhalten, würden wir vielleicht die glückliche Fahrt nach Ilios und die Schrecken der Rückfahrt, wo doch nicht allein Aias umkommt, in Zusammenhang gebracht sehn mit der Unterlassung eines Sühnopfers, wie es in Aulis dargebracht worden war; Spuren davon mögen in der Erzählung Sinons bei Vergil Aen. II vorhanden sein, mit Sicherheit kann man es ebensowenig sagen, wie ob die Schilderung von dem Tode des Lausus Züge aus der Aithiopis, wo Antilochos sich für Nestor opfert, entlehnt hat.

[2]) Plut. Ages. 6. Vgl. Xen. Hell. III 5, 3.

[3]) Arr. Anab. VI 10, 5. App. Bell. Mithr. 70 p. 480. Athen. VI 261 D.

[4]) Herod. VII 191.

[5]) Valer. Max. IX 2. Vgl. Gaidoz Rev. archéol. VIII (1886) 192 f.

[6]) Herod. VII 178, 189. Vgl. I 131. Plat. Phaidr. p. 229. Paus. I 19, 6; VIII 27, 9.

[7]) Eur. Phoin. 890 ff. Apoll. Bibl. III 6, 7.

[8]) Apollod Bibl. III 15, 4. Eur. Frgm. Erechth. 359. Lykurg. Leokr. 24 § 99. [Demosth.] LX 27 p. 1397. Suid. u. *παρθένοι*.

[9]) Paus. IV 9, 2 u. 5. Vgl. Plut. Parall. XX 310 D.

[10]) Photius u. *λεωκόριον* aus Phanodemos. Ael. Var. hist. XII 28. [Demosth.] LX 29 p. 1398.

Tod,[1]) und auch der Athener Kodros rettet sein Volk, indem er durch Hingabe seines Lebens selbst die Bedingung erfüllt, an die der Gott den Sieg geknüpft hat.[2]) Als die Schlacht bei Salamis beginnen soll, zwingt man den Themistokles, drei gefangene Perser zu opfern,[3]) vor der Schlacht bei Leuktra wird von Pelopidas ein Menschenopfer verlangt, und nur das zufällige Erscheinen eines blonden Füllens und die Geistesgegenwart eines menschlichen Sehers ersparen dem Feldherrn die traurige Pflicht.[4]) Am häufigsten sind Menschenopfer gebracht worden, wenn eine Seuche das Land verheerte, oder Hungersnot es heimsuchte, und man konnte sich in solchen Fällen wenigstens in alten Zeiten auf Befehle von Delphoi berufen.[5]) Bei der Reinigung Athens soll Epimenides einen Jüngling geopfert haben,[6]) in Sparta und in Syrakus wird bei ähnlicher Veranlassung eine Jungfrau gefordert,[7]) und dass man auch sonst bei solchen Gelegenheiten, wie bei andern grossen Unglücksfällen, die das Volk trafen, zu Menschenopfern seine Zuflucht nahm, wird uns mehrfach überliefert.[8]) Alle diese Opfer werden also gebracht vor einer wichtigen Entscheidung[9]) oder in gefahrvoller Lage, besonders dann, wenn das Leben vieler aufs Spiel gesetzt werden soll oder bedroht ist, und die Götter werden angefleht, es sich genügen zu lassen an diesem einen ihnen freiwillig hingegebenen Leben und die andern zu schonen.[10]) Aber freiwillig muss nicht nur die Gabe derer sein, die einen aus ihrer Mitte zum Altar schleppen: auch dieser selbst muss sich zum Tode bereit erklären. Galt es schon für ein ungünstiges Zeichen, wenn ein Schlachttier widerstrebend zur Opferstätte gezogen werden musste, so war dies hier in erhöhtem Masse der Fall.[11]) Doch auch abgesehen von solchen ausserordentlichen Gelegenheiten kamen Menschenopfer vor. So wurden an den Lykaien, einem Fest, das man dem Zeus Lykaios in Arkadien feierte, noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. Menschen geopfert,[12]) und auch in Rhodos soll Kronos alljährlich ein solches Opfer empfangen haben. Freilich nahm man hierzu einen todeswürdigen Verbrecher.[13]) In Leukas wurde dem Apollon, der ja vor allen andern *Καθάρσιος*, Sühngott, ist, an dem ihm jährlich gefeierten Feste ein Mensch (*περίψημα*, eigentlich Reinigungsmittel) von den steilen Felsen des Vorgebirges ins Meer gestürzt. Blieb er am Leben, so nahmen bereitstehende Kähne ihn auf und schafften

[1]) Paus. IX 17, 1.

[2]) Lykurg. Leokr. 20 § 86 f. Vgl. auch Herod. VII 220 u. Xen. Hell. I 14, 18 f.

[3]) Plut. Them. 13; Aristeid. 9; Pelop. 21.

[4]) Plut. Pel. 20 f.

[5]) Stützle Progr. v. Ellwangen 1891 S. 25 f.

[6]) Athen. XIII 78 p. 602. Diog. Laert I 110. Demosth. XXIII p. 644.

[7]) Plut. Parall. XXXV p. 314 C; XIX p. 310 B. Jo. Lydus De mens. p. 113.

[8]) Schol. Arist. Equ. 1136, Plut. 454. Ran. 730. Helladios in Phot. Bibl. 279 p. 534. Tzetz. Chil. V 726 ff. Anton. Lib. VIII 2 f.; XXV 2 f. Auch die Sage von Hesione gehört hierher.

[9]) Athenaios XI 466 C erzählt, dass auch bei der Gründung von Methymna eine Jungfrau ins Meer versenkt worden sei. Vgl. Plut. Sept. sap. conv. 20.

[10]) Dies ist z. B. aus Eur. El. 1024 ff. zu entnehmen, und Philo bei Euseb. Praep. ev. IV 16 p. 156 D bezeugt es ausdrücklich. Vgl. auch Plut. De def. orac. 14 p. 417 C und Verg. Aen. V 815: *unum pro multis dabitur caput.*

[11]) Vgl. Eur. Herakl. 550 f. Phoin. 890. Athen. XIII 78 p. 602. Paus. VII 21, 1. Anton. Lib. XXV 2 f.

[12]) Paus. VIII 38, 5. Vgl. Immerwahr Kulte u. Mythen Arkadiens Leipz. 1891. I Auf. Bernays Theophr. 189 und Welcker Kl. Schr. III 160 ff.

[13]) Porph. De abst. II 54.

ihn über die Grenze.[1]) Ja in Athen hat man in alter Zeit am Thargelienfest alljährlich zwei Menschen (*φαρμακοί* oder *καθάρματα*) zur Sühne für die Übrigen und zur Reinigung der Stadt geschlachtet,[2]) und für Ionien sind dieselben Opfer im 6. Jahrhundert bezeugt.[3])

Auch sonst kamen gewiss ab und zu Menschenopfer vor,[4]) aber gewöhnlich sind sie in Griechenland nie gewesen. Man hat sie leider bisweilen für notwendig gehalten, doch stets als etwas Grässliches und dem Hellenentum eigentlich Fremdes empfunden. Aischylos[5]) nennt das Menschenopfer *ἄνομος*, Euripides[6]) *οὐχ ὅσιος*, dem Pelopidas und seinem Heer erscheint es *παράνομος* und *βάρβαρος*,[7]) und Pausanias[8]) nennt es eine *ξένη θυσία*. Ziemlich beseitigt scheinen den grausigen Brauch aber erst die strengen Verfügungen des Kaisers Tiberius zu haben.[9])

75. So wundern wir uns denn auch nicht, dass wir häufig Opfern und Gebräuchen begegnen, die offenbar — und meist fügen die alten Schriftsteller dies selbst hinzu — an die Stelle eines früheren Menschenopfers getreten sind.[10]) Vor allem im Kult der Artemis.[11]) Schon früh erzählte die Sage, dass die Göttin in Aulis für Iphigeneia eine Hindin untergeschoben habe.[12]) Auch in Achaja, wo ihr in alter Zeit alljährlich ein Jüngling und eine Jungfrau zum Opfer gefallen sein sollen, hat man, wie uns überliefert wird, diese Opfer bald eingestellt.[13]) Eine andere Sage lässt den Herakles eine Ziege wie eine Jungfrau schmücken und sie statt der Tochter zum Altar der Artemis Munichia führen;[14]) in Halai wird am Fest der taurischen Artemis einem Manne mit einem Schwert ein Schnitt am Halse beigebracht: sein Blut soll fliessen, „damit die Göttin die ihr gebührenden Ehren empfange",[15]) und eine Spur von einstmals ihr dargebrachten Menschenopfern werden wir auch in der Geisselung der Knaben am Altar der Artemis *Ὀρθία* in Sparta erblicken, die öfters, auch in historischer Zeit, den Tod eines Knaben zur Folge hatte.[16]) Auch Dionysos[17]) verzichtete bald auf Menschenopfer. In Potniai in Boiotien soll er selbst eine Ziege untergeschoben und sich in der Folge mit diesem Opfer begnügt haben;[18]) in Tenedos nährte man ihm eine trächtige Kuh, und wenn sie geboren hatte, pflegte man sie wie eine Wöchnerin, und dem Kalbe legte man Schuhe an und führte es gleich einem Menschenkinde zum Altar, der Priester aber, der es schlachtete, wurde mit Steinen

---

[1]) Strab. X 452.

[2]) Harpokr. u. *φαρμακός*.

[3]) Hipponax Frgm. 37 Bergk[4] S. 475.

[4]) Vgl. z. B. Herod. VII 197; IX 119 und besonders Porph. De abst. II 54 f.

[5]) Ag. 149.

[6]) Iph. T. 465. Vgl. 41 u. Andr. 625.

[7]) Plut. Pelop. 21.

[8]) VII 19, 3.

[9]) Porph. De abst. II 54. Vgl. Bernays Theophrast 116 f., 188 ff.

[10]) Vgl. Servius zu Verg. Aen. II 116: *sciendum in sacris simulata pro veris accipi.*

[11]) Der „Schlächterin", Robert in Prellers Gr. Myth.[4] I 296 f. A. 2.

[12]) Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 366 f. Anm. 24. Eur. Iph. Taur. 783 ff. Aischylos sagt von einer Errettung Iphigeneias nichts. Vgl. v. Wilamowitz Herm. XVIII 259.

[13]) Paus. VII 19, 2 f.

[14]) Paroimiogr. gr. I p. 402.

[15]) Eur. Iph. T. 1461.

[16]) Paus. III 16, 7. Plut. Arist. 17. Vgl. Schoemann Gr. A.[3] I 273, II 255; Preller-Robert Gr. Myth. I 308. S. auch Eurip. Iph. T. 1458 ff. Bernays Theophr. 117. Diels Herm. XXXI 361.

[17]) *ὠμηστής*, *ὠμάδιος*. Vgl. Preller-Robert Griech. Myth. I 693. Schoemann Griech. Altt.[3] II 251. Welcker Griech. Götterl. I 444. Rohde Psyche[2] II 46. Paus. VII 21, 1.

[18]) Paus. IX 8, 1.

beworfen und musste fliehen bis an das Meer.[1]) Herakles, der wandernde Held, lehrte selbst das Ausland die milderen Sitten.[2]) Und nicht bloss in den Kulten mit regelmässig wiederkehrenden Opfern wurde man menschlicher, auch in den andern Fällen, wo in alter Zeit Menschenopfer dargebracht worden waren, müssen die Götter sich bald mit Tieren begnügen. Vor allem im Felde. Vor Schlachten,[3]) gefährlichen Märschen, namentlich Flussübergängen[4]) und sonstigen wichtigen Entscheidungen, wie sie ein Feldzug mit sich bringt,[5]) brachte man jetzt die *σφάγια* dar, Sühn- und Weissageopfer zugleich.[6]) Es ist bezeichnend, dass sie stets von *μάντεις* vollzogen werden, denn diese sind mit dem Geisterreich vertraut; wie sie in ihr Reich und in die Zukunft blicken können, so können sie die bösen Geister auch bannen.[7]) Die Lakedaimonier nehmen, wenn sie ins Feld ziehen, *σφάγια παντοῖα* mit,[8]) und wenn sie den Feind zu Gesicht bekommen, *σφαγιάζεται χίμαιρα*,[9]) und zwar wird diese Ziege der Artemis *Ἀγροτέρα* geopfert,[10]) die sie auch sonst mit Enyalios zusammen verehren.[11]) Charakteristisch für diese Opfer ist das Fehlen der Spenden, wodurch sie sich vor allen übrigen auszeichnen. Sie wären hier auch zwecklos.[12])

76. Von den andern Sühnopfern müssen zunächst geschieden werden die Opfer, die man bei der Reinigung Schuldbefleckter schlachtete, so ähnlich sie auch auf den ersten Blick einem Sühnopfer sehn mögen. Dort hat das Opfer nicht den Zweck, die Götter zu versöhnen, sondern das Blut soll die Befleckung aufsaugen und durch seine reinigende Kraft tilgen, und statt des Blutes können auch andere Mittel mit demselben Erfolge angewandt werden: hier soll der Zorn der Götter dadurch, dass man ihnen ein Leben hingiebt, beschwichtigt werden. Wer

[1]) Ael. De nat. anim. XII 34. — Vgl. ferner Schoemann Gr. A.[3] II 500 f., 515 f. Preller-Robert Gr. Myth. I 170 Anm. 2. Daremberg et Saglio Dict. u. Agrionia I 167.

[2]) Dion. Hal. I 38, 2 f.

[3]) Herod. VI 112; IX 45. Xen. Anab. I 8, 15. Plut. Thes. 27.

[4]) Xen. Anab. IV 3, 18. Aisch. Sept. 230 u. 378.

[5]) Vgl. z. B. Herod. VI 76.

[6]) Stengel Herm. XXI 308. — Der Ausdruck ist für Menschenopfer so gewöhnlich (Eur. Hek. 111, 121; Ion. 278; Or. 658), dass bei den Tragikern öfters ein wie ein Opfertier wehrlos hingeschlachteter Mensch *σφάγιον* heisst, auch wo von einem Opfer gar nicht die Rede ist (z. B. Eur. Or. 842, 1614). Von Tieren wird *σφάγιον* in dieser abgeschwächten Bedeutung nie gesagt.

[7]) Rohde Psyche[2] II 75 f.

[8]) Xen. Resp. Lac. XIII 3. Paus. IX 13, 2.

[9]) Xen. Resp. Lac. XIII 8.

[10]) Xen. Hell. IV 2, 2. Plut. Lyk. 22.

[11]) Poll. VIII 91. — Nach Paus. III 19, 9; Plut. Quaest. rom. 111 (vgl. Porph. De abst. II 58) haben die spartanischen Epheben auch diesem Gotte Menschenopfer dargebracht. Die Ziege wird aber für den Menschen namentlich in Artemiskulten substituiert. Vgl. auch Aisch. Ag. 232, wo Iphigeneia *χιμαίρας δίκην* geopfert wird. In Athen bringt der Artemis und dem Enyalios an ihren Festtagen die Opfer der Polemarch (Arist. Ath. Pol. 58).

[12]) Stengel Herm. XXII 645 ff. Arr. Anab. VI 19 findet ausser dem Schlachten (*σφάττειν* für *σφαγιάζεσθαι*: vgl. Herod. VI 76, Eur. Iph. T. 8) der Stiere, die ins Meer versenkt werden, noch eine *θυσία* statt, bei der auch gespendet wird. Über ähnliche Doppelopfer vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 375 f. Anm. 47. Paus. III 19, 3. Rohde Psyche[2] I 139 A. 2. Wassner De heroum cultu 48 ff. Neben den *σφάγια* bringt man *ἱερά* dar, wenn dazu noch Zeit ist (Stengel Herm. XXI 310 f.). Kaibel Epigr. gr. 1034 werden die Spenden andern Gottheiten dargebracht als die Tiere; 1035 handelt es sich um ein Bittopfer, von dem gegessen wird. Paus. VIII 42, 4 befiehlt das Orakel nur die lange vernachlässigte Göttin durch Wiedereinführung der (unterbliebenen) Opfer wieder günstig zu stimmen, und zwar durch Opfer, wie sie ihr unblutiger Kult forderte, durch *πάνδημοι λοιβαί* (s. Stengel Berl. Phil. Wochenschr. 1893 S. 751 f.).

Reinigungsopfer bringt, oder richtiger sie durch einen andern für sich bringen lässt, hat sich durch ein bestimmtes Vergehn befleckt, Sühnopfer bringt der, welcher mit einer Schuld behaftet zu sein fürchtet.[1]) Schwieriger ist es, wie gesagt, einen Unterschied zwischen eigentlichen Sühnopfern und Opfern für chthonische Gottheiten zu machen. Besser zu den ersten rechnet man wohl alle die Opfer, die Zeus Meilichios[2]) empfing,[3]) ein euphemistischer Beiname, der auch auf andere Götter[4]) und mehr appellativ auf θεοί überhaupt übertragen wird. Ein ihnen von den Phokern dargebrachtes Sühnopfer schildert Pausanias (X 38, 4), aber bisweilen werden auch sie einfach mit chthonischen Gottheiten identifiziert.[5]) Sodann empfängt Apollon, der ja früh schon zum Καθάρσιος κατ' ἐξοχήν geworden ist, Sühnopfer. In Athen werden ihm die Thargelien gefeiert, in Argos soll man ihm Wölfe geopfert haben,[6]) und es gab wohl keinen Ort in Griechenland, wo ihm nicht Sühnopfer gebracht wurden.[7]) Als Sühnopfer sind auch die Hunde anzusehn, die die spartanischen Epheben dem Enyalios oder Ares opfern.[8]) Ferner sind dahin zu rechnen die eigentümlichen grossen Wild- und Geflügelopfer, die Artemis Laphria in Patrai empfängt,[9]) und das ganz ähnliche Opfer, das derselben Göttin in Messene dargebracht wird.[10]) Die Tiere werden lebendig in die Flammen getrieben. Die wilde Lust an der Vernichtung des Lebenden, die dieser Göttin nach der Auffassung vieler Stämme eigentümlich ist, spricht sich auch in solchen Opfern aus.

Oft bringt man Sühnopfer, um einen bestimmten Frevel[11]) oder auch eine That, die möglicherweise die Götter verletzt haben könnte, zu sühnen. Hierhin gehören z. B. die sog. ἀρεστήρια, die man der Gottheit darbringt, wenn man Veränderungen an dem ihr gehörigen heiligen Gut vorgenommen hat.[12])

Gegessen wurde von keinem Sühnopfer,[13]) denn das Opfertier oder der geopferte Mensch war fluchbeladen;[14]) auch durfte man sie auf keinem Altar verbrennen, der zu Speisopfern benutzt wurde.[15]) — Unblutige Opfer sind hier unstatthaft. Die Situation, in der man die σφάγια bringt,

---

[1]) Vgl. Aisch. Eum. 281 ff., 448 ff.; Cho. 1059 f.

[2]) Schon Herodot (I 44) nennt Zeus καθάρσιος. Eine ähnliche Bedeutung hat der Beiname Συχάσιος. Vgl. Eustath. zur Od. η 116 p. 1572.

[3]) Xen. Anab. VII 8, 5. Vgl. Paus. II 20, 1 u. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 370 f.

[4]) Z. B. auf Dionysos Athen. II 78C. Vgl. Soph. Ant. 1143; Aphrodite Anthol. gr. V 226.

[5]) Z. B. Kaibel Epigr. gr. 153.

[6]) Schol. zu Soph. El. 6. Vgl. Hesych. u. λυκοκτόνος.

[7]) Paus. II 24, 1; VIII 38, 6; III 13, 3. CIG 1688. Plut. Quaest. gr. 3. — Aber auch andern Göttern bringt man diese Opfer, um ihren Zorn abzuwenden (ἀποτρόπαια): dem Hermes Paus. V 1, 15; dem Asklepios Artemid. Oneir. V p. 264, 66; den θεοὶ ἀποτρόπαιοι überhaupt Paus. II 11, 2.

[8]) Paus. III 14, 9. Plut. Quaest. rom. 111.

[9]) Paus. VII 18, 7.

[10]) Paus. IV 31, 7.

[11]) Aisch. Ag. 198 ff. Apoll. Rhod. II 484 f.

[12]) CIA II 403, 405b. Ephem. arch. 1894 S. 167 und besonders Köhler Herm. XXVI 44 f.

[13]) Plut. Quaest. symp. VII 6, 12. Schon deshalb darf man ein Kosten des Menschenfleisches nicht annehmen (vgl. v. Lasaulx a. a. O. 23; Starck bei Hermann G. A.[2] § 27 Anm. 3; auch Dümmler Rhein. Mus. 1887 S. 196) trotz einiger entgegenstehender Sagen, die sich auf den Kult des Lykaischen Zeus beziehen. Vgl. Welcker Kl. Schr. III 163 ff.

[14]) S. besonders Porph. De abst. II 44.

[15]) Zosim. Hist. nov. II 5. Stengel Herm. XXVII 451.

ist derartig, dass der Glaube begreiflich ist, nur das Opfer eines Lebenden sei ein Äquivalent für das zwar nicht verfallene, aber doch gefährdete eigene Leben, und in den andern Fällen werden die Götter so finster oder geradezu so grausam und an Zerstörung sich erfreuend gedacht, dass man ihnen auch nur mit Blutopfern zu nahen wagte. Ob diese aber überall ein Menschenopfer vertreten sollten, ist, wie wir schon bemerkten, eine andere Frage. Sicher ist, dass nicht der Leib, wie bei den Speisopfern, sondern das Leben und Blut des Tieres bei allen Sühnopfern die Hauptsache ist, und eben deshalb finden wir hier auch so auffallend viele nicht essbare Tiere verwandt;[1]) von einem Genuss der Opfergaben — es sei denn, dass man mit dem Blut die Unterirdischen befriedigen und laben wollte — ist nicht die Rede weder bei Menschen noch Göttern. Das beweist auch der Brauch an dem Sühnfest der Diasien, wo der Arme, der kein Tier besitzt, dem Backwerk, das er in die Flammen wirft, die Gestalt von Tieren geben muss, und das Fehlen der *οὐλαί*.[2]) — Was schliesslich die Opferhandlung selbst angeht, so haben wir schon gesehen, dass in einzelnen Fällen die Tiere lebendig verbrannt wurden, bei weitem am häufigsten wurden sie, wie auch die Menschen, geschlachtet und dann verbrannt[3]) oder auf andere Art vernichtet.[4]) Die Art und Weise des Schlachtens ist dieselbe wie bei allen Tieren, die nicht den himmlischen Göttern als Speisopfer dargebracht werden, wie die Anwendung des Ausdrucks *ἐντέμνειν* zeigt;[5]) man drückt den Kopf der Tiere auf den Boden (*καταστρέφειν*),[6]) damit das Blut hinunterfliesst,[7]) schneidet ihnen den Hals durch[8]) und lässt das Blut von der Erde aufsaugen.[9]) Bisweilen finden wir das charakteristische *ἱλάσκεσθαι* gesagt.[10]) Werden mehrere Tiere geopfert, so sind es ihrer drei, neun oder siebenundzwanzig.[11])

77. Wir schliessen hier die Opfer für Meeres- und Flussgottheiten an.[12]) Wie das Meer bald finster grollend und drohend erscheint, bald lächelnd und einladend, so empfängt Poseidon an Altären frohe Speisopfer,[13]) dann wieder stürzt man ihm Pferde und Stiere lebend, oder nachdem man sie vorher getötet hat, in die Fluten. Alexander schlachtet ihm, an der Mündung des Indus angelangt, Stiere und wirft sie ins Meer,[14]) Mithridates versenkt vor Beginn des Krieges mit den Römern ein Gespann weisser Rosse,[15]) dasselbe thut Sextus Pompeius,[16]) und ein ähnliches Opfer bringen ihm die Argeier.[17]) Schlachtet man die Tiere vorher, so

[1]) Vgl. auch Hesych. u. *ἀνεμώτας* und Lactant. De falsa rel I 21.

[2]) S. v. Fritze Herm. XXXII 248 f.

[3]) Eupolis Dem. Frgm 120 Kock. Eur. Iph. T. 1154 f. Iph. A. 1601 f. Tzetz. Chil. V 726 ff. — Bildliche Darstellung eines Opfers für Artemis Agrotera bei Th. Schreiber Kulturhistor. Atlas Taf. XV n. 16.

[4]) Paus. VIII 38, 6; X 38, 4.

[5]) Herod. II 119; VII 191. Arrian. Ind. 20 u. s. w. Latein: caedere, z. B. Verg. Aen. V 772. Varro bei Servius zu Aen. III 67.

[6]) Od. κ 528 mit Schol. Plut. Pelop. 22.

[7]) Vgl. Verg. Georg. IV 542. Aen. VI 248.

[8]) Schol. zu Apoll. Rhod. I 587 u. Stengel Ztschr. f. d. Gw. 1880 S. 737 ff.

[9]) Kaibel Epigr. gr. 1034.

[10]) Z. B. Paus. III 13, 3. Herod. VII 179. Vgl. placare bei Verg. Aen. II 116.

[11]) Diels Sib. Bl. 40 ff. Vgl. Thuk. VII 50, V 26. Soph. Oid. K. 483.

[12]) Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1882 S. 733 ff. 1891 S. 449 ff. Phil. 1879 S. 182 ff.

[13]) Od. γ 6 ff. α 25. Aristoph. Av. 566. Xen. Hell. IV 5, 1.

[14]) Arr. Anab. VI 19, 5.

[15]) Appian Bell. Mithr. 70 p. 480.

[16]) Cass. Dio XLVIII 48.

[17]) Paus. VIII 7, 2. Vgl. Eustath. zu Il. Φ 131 p. 1227 und zu Ψ 148 p. 1293.

lässt man das Blut ins Meer fliessen oder fängt es in einer Schale auf und giesst es hinein.[1]) Dass wir es hier mit Sühnopfern zu thun haben, beweist ausser dem Umstand, dass man die Tiere ganz hingiebt, auch die Art des Schlachtens.[2]) Von Flussgöttern geniesst in Griechenland nur einer, Acheloos, allgemeine Verehrung,[3]) die andern nur lokale, wie die Heroen.[4]) Tiere haben ihnen die Griechen, soviel wir wissen, nie ins Wasser gestürzt,[5]) wären die Flüsse doch dadurch verunreinigt worden. Aber auch unblutige Opfergaben hat man den Flussgöttern gewiss nur sehr selten ins Wasser geworfen.[6]) Meistens opferte man ihnen an Altären; so dem Spercheios,[7]) dem Alpheios,[8]) dem Kladeos;[9]) die mykonische Opferordnung bestimmt, dass dem Acheloos die Tiere teils an seinem Altar geschlachtet werden sollen, teils so, dass das Blut in das Wasser eines Flüsschens rinnt,[10]) auch ein Beweis, dass Acheloos als Wassergott im allgemeinen galt.[11])

Als Sühnopfer anzusehn sind auch die Stiere und andern Opfertiere, die die Syrakusier der Demeter und Persephone alljährlich in das tiefe Quellbassin der Kyane versenken, das sich gebildet haben sollte, als Hades hier die Erde spaltete, um mit der geraubten Kore in der Unterwelt zu verschwinden.[12]) Vielleicht hat man die Körper der Tiere wieder herausgeholt und vergraben, wie das mit den Ferkeln geschah, die man in Athen gleichfalls alljährlich in einen Schlund hinabstürzte, dem die Sage den gleichen Ursprung zuschrieb.[13]) Auch in Potniai bei Theben versenkte man der Demeter und Persephone Ferkel in die sog. *μέγαρα*, und wenn es heisst, sie kämen in Dodona wieder zum Vorschein, so bedeutet das wohl auch nichts anderes, als dass man sie später wieder entfernte.[14])

Ungriechisch sind die Pferdeopfer für Helios. Wo sie einmal dargebracht werden,[15]) ist die Nachahmung persischen Kultes unverkennbar.[16])

78. Den Sühnopfern nahe verwandt sind die Eidopfer.[17])

Ausführliche Schilderungen davon finden wir schon bei Homer. *T* 253 ff. schlachtet Agamemnon einen Eber, den er nachher ins Meer

---

[1]) Apoll. Rhod. IV 1595. Athen. VI 261 D. Eur. Hel. 1584.

[2]) *τέμνων λαιμόν* Eur. Hel. 1584. *λαιμοτομήσας* Apoll. Rhod. IV 1595.

[3]) Ephoros Frgm. 27 M. IGA 104. Dittenberger Syll. 373, 38. Athen. Mitt. XXI 88 f. Plat. Phaidr. 230 B u. 263 D. Paus. I 34, 2. Köhler Athen. Mitt. 1885 S. 282. Roscher Myth. Lex 7 f.

[4]) Stengel Jahrb. f. Phil. 1891 S. 449.

[5]) Dass die Troer dem Skamandros ein derartiges Opfer bringen, scheint die Verwunderung Achills zu erregen (*Φ* 132. Vgl. Schoemann Griech. Altt.[3] II 232. Stengel Jahrb. f. Phil. 1882 S. 734, 1891 S. 452).

[6]) Paus. X 8, 5.

[7]) Il. *Ψ* 146 ff.

[8]) Il. *Λ* 728. Paus. V 14, 5.

[9]) Paus. V 10, 2.

[10]) *σ[φάττ]ετ[αι] εἰς τὸν ποταμόν* v. Prott Fasti gr. S. 14 Zl. 36 f.

[11]) Vgl. Paus. I 41, 2 und Usener Götternamen 15.

[12]) Diod. V 4 und IV 23.

[13]) Schol. zu Luk. Dial. mer. 2 im Rhein. Mus. XXV 549. Vgl. Clem. Alex. Protr. II 17 p. 14 Potter. Robert Herm. XX 372 f. Rohde Herm. XXI 123.

[14]) Paus. IX 8, 1.

[15]) Paus. III 20, 5 auf der Höhe des Taygetos; Festus p. 181 in Rhodos. Vgl. Philostr. Her. XI 1 p. 309. Tzetz. ad Lykophr. v. 483, freilich nicht die zuverlässigsten Zeugen.

[16]) Paus. a. a. O. Xen. Anab. IV 5, 35. Herod. I 131. Strab. XI 513 und mehr bei Stengel Philol. 1879 S. 183.

[17]) Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 376 ff.

werfen lässt. Beim Beginn des Opfers hat er dem Tier einige Haare abgeschnitten, die er das Gebet sprechend offenbar in der erhobenen Hand behält. Γ 103 bringen Griechen und Troer Lämmer zum Opfer; dem obersten der Götter, Zeus, und dem allsehenden Helios wird je ein männliches geschlachtet, der Gaia ein weibliches. Auch ihnen wird (271 ff.) Haar oder Wolle abgeschnitten und den vornehmsten Griechen und Troern in die Hand gegeben, um sie zu verantwortlichen Teilnehmern des Eides zu machen.[1]) Die geschlachteten Tiere nimmt Priamos mit zur Stadt, um sie dort zu vergraben oder sonstwie zu beseitigen.[2]) Zweck und Sinn des Opfers sind schon hier völlig klar: der Schwörende verflucht sich für den Fall des Meineids und ruft die Götter an, ihn das Schicksal des Tieres erleiden zu lassen, wenn er den Schwur nicht halte.[3]) In nachhomerischer Zeit nimmt man nicht mehr das abgeschnittene Haar des Opfertiers in die Hand, sondern schlachtet das Tier vor dem Schwur, zerlegt es und fasst die Fleischstücke an[4]) oder tritt darauf,[5]) Krieger tauchen auch wohl Hand oder Waffen in das in einem Schild aufgefangene Blut.[6]) Auch wird es Sitte, ausschliesslich ausgewachsene (τέλειοι)[7]) und männliche Tiere zu opfern, hauptsächlich Eber, Widder und Stiere.[8]) Doch finden wir alle zusammen nur bei besonders feierlichen Opfern,[9]) häufiger Eber,[10]) Stier[11]) oder Widder[12]) allein; in den meisten Fällen ist nur von ἱερὰ τέλεια die Rede, worunter gewiss öfters jene ganze Trittys zu verstehen sein wird. Zweimal finden wir Pferde erwähnt: Paus. III 20, 9; Aristoph. Lys. 192. Hier bringen heldenmütige Weiber das Opfer, und schon der Scholiast bemerkt richtig, dass damit auf die Amazonen angespielt werden soll,[13]) dort Tyndareos, als er die Freier der Helena schwören lässt. Es ist dies Opfer, wenn es auch der mythischen Zeit angehört, auffallend, aber nur weil es vereinzelt dasteht, denn da es hier wie bei Sühnopfern nur auf das Leben des Tieres ankommt, ist ein nicht essbares an und für sich zum Opfer ebenso gut geeignet. Bei internationalen Eidopfern muss sich, wie das in der Natur der Sache liegt, ein Volk dem andern in seinen Gebräuchen akkommodieren. Das Opfer muss stets ein gemeinsames sein, wie die Völker vereint werden sollen. Deshalb mischen schon Griechen und Troer ihren Wein in einen Krug.[14]) So erzählt Xenophon,[15]) dass bei einem Vertrage mit den Persern ausser Stier, Eber und Widder ein Wolf geopfert wurde, was bei einem Vertragsopfer zwischen Hellenen natürlich nie geschehen sein

[1]) Vgl. Eustath. zu E 273.
[2]) Schol. zu Γ 310.
[3]) Vgl. S. 79 u. Livius XXI 45, 8.
[4]) Herod. VI 68. Lyk. Leokr. § 20. Isai. VII 16. Aristoph. Lys. 192 u. 202. Aischin. II 40 p. 264. Antiph. V 11 p. 130. Apoll. Rhod. II 717.
[5]) Demosth. XXIII 68 p. 642. Paus. III 20, 9. Dion. Hal. VII 50 p. 1422, V 1 p. 844.
[6]) Aisch. Sept. 44. Xen. Anab. II 2, 9.
[7]) Arist. Ath. Pol. 29. Andok. I 13 § 98. [Demosth.] LIX 16 p. 1365. Thuk. V 47. Inschr. aus Erythrai Herm. XVI 197.
[8]) Schol. zu T 197.
[9]) Demosth. XXIII 68 p. 642. Plut. Pyrrh. 6. Vgl. Xen. Anab. II 2, 9.
[10]) Paus. IV 15, 4; V 24, 2.
[11]) Herod. VI 68. Aisch. Sept. 44.
[12]) Eur. Hiket. 1201. Vgl. Aristoph. Lys. 189 μηλοσφαγούσας, während Aisch. Sept. 44 ταυροσφαγοῦντες hat.
[13]) Dass die Griechen in der That von Pferdeopfern der kühnen Reiterinnen gefabelt haben, ersehen wir aus Pseudokallisth. III 25.
[14]) Γ 269. Vgl. Stengel Herm. XVII 330.
[15]) Anab. II 2, 9.

würde,[1]) und Herodot bemerkt, wo er die Gebräuche anderer Völker bei Eidopfern erwähnt, mehrfach ausdrücklich, dass man sie auch bei Verträgen mit Fremden beobachte.[2]) Gegessen wird selbstverständlich von dem Fleisch der Tiere, die den Mächten des Todes geweiht und mit Fluch beladen waren, nichts.[3]) Talthybios schleudert den Eber, den Agamemnon geschlachtet hat, ins Meer, den Fischen zum Frass (*T* 267 f.), Tyndareos vergräbt die Stücke des geopferten Pferdes,[4]) öfters verbrennt man das Fleisch auch,[5]) doch durfte dies auf geheiligten Altären, auf denen man auch Speisopfer darbrachte, sicher nur dann geschehen, wenn durch das Opfer einem bereits geleisteten Eide nur noch die Weihe erteilt werden sollte, und die Eventualität eines Meineides gar nicht in Betracht kam;[6]) sonst errichtete man wie bei Sühnopfern und Darbringungen für chthonische Gottheiten *ad hoc* Altäre, die die Flamme entweder mitverzehrte oder die man doch nicht weiter benutzte.[7]) Eur. Hik. 1206 f. wird sogar angeordnet, auch das Messer, mit dem die Tiere geschlachtet worden sind, zu vergraben. Einem bestimmten Gott bringt man das Eidopfer nicht dar. Wenn es Il. *Γ* 103 f.[8]) heisst, dass die Lämmer Zeus, Helios und der Gaia geschlachtet werden sollen, *T* 197 der Eber dem Zeus nnd dem Helios, Herod. VI 68 der Stier dem Zeus, so bedeutet das nichts anderes, als dass diese Götter besonders angerufen werden, Zeugen des Eides und Rächer des Meineides zu sein;[9]) von dem fluchbeladenen Tier zu geniessen, wird ihnen so wenig zugemutet, wie den Menschen,[10]) mag der Sinn der Blutspende auch immer gewesen sein, die rächenden höllischen Mächte herbeizulocken.[11]) Übrigens ist das Tieropfer ziemlich selten, es dient nur, um dem Ganzen einen feierlicheren Charakter zu geben,[12]) gewöhnlich genügt das *σπονδὰς ποιεῖσθαι*.[13]) Dieses aber ist unerlässlich; *ἔνοινον καὶ ἔνορκον* ist ein technischer Ausdruck geworden,[14]) ja man sagt sogar *σπονδὰς τέμνειν*.[15]) Denn das Ausschütten des Weines[16]) hat hier denselben Sinn und erfüllt den gleichen Zweck wie das Schlachten des Tieres; man betete, das Gehirn des Meineidigen möge auf die Erde verspritzt werden, wie der Wein (Il. *Γ* 300 f.). Dieser bleibt ungemischt,[17]) da er zum Trinken ebensowenig bestimmt ist, wie das Fleisch der Tiere zum Essen. — Für die Art des Schlachtens sind wieder die Ausdrücke

---

[1]) Plutarch De Is. et Osir. 46 berichtet, dass die Perser bei gewissen Sühnopfern einen Wolf schlachteten.

[2]) III 8. IV 70. I 74.

[3]) Schol. zu Il. *T* 268.

[4]) Paus. III 20, 9. Vgl. v. Wilamowitz Aristot. u. Athen I 46 A. 9.

[5]) Schol. Il. *T* 268. Eur. Iph. A. 62. CIG add. 2561 b.

[6]) Pergam. Inschr. VIII 2 nr. 251. Vgl. Dittenberger Syll. 388, 3 und Stengel Herm. XXXI 480.

[7]) Vgl. Stengel Herm. XXVII 451. — Oft wird die Art des Beseitigens nicht näher bezeichnet, wie Paus. V 24, 2.

[8]) Vgl. Verg. Aen. XII 176.

[9]) Vgl. *T* 258 ff., die Inschr. im *Ἀθήναιον* V (1876) S. 101.

[10]) Schol. zu *Γ* 310.

[11]) Vgl. v. Fritze De libatione etc. S. 28; auch Dittenberger Syll. 388, 3, wo wir bei der Vereidigung der *ἱεροί* in Andania ausser Wein- auch Blutspenden finden.

[12]) Arist. Ath. Pol. 29.

[13]) Od. *ξ* 331 = *τ* 288. Diod. III 71 Ende.

[14]) CIG 2554, 2555.

[15]) Eur. Hel. 1234. Diels Sib. Bl. 72 f.

[16]) Il. *Γ* 296 *ἔκχεον*, also nicht einen kleinen Teil wie beim gewöhnlichen *σπένδειν*.

[17]) *B* 341, *Δ* 159. Vgl. Stengel Herm. XVII 330.

τέμνειν und ἐντέμνειν bezeichnend,[1]) wie denn auch τόμια nur von Eidopfern gesagt wird. Daneben kommt σφαγιάζεσθαι vor.[2])

79. Endlich gehören zu den θυσίαι ἄγευστοι[3]) die Heroen- und die Totenopfer.

Litteratur: Hermann G. A.[2] § 16. Schoemann Gr. Alt.[3] II 153 ff. Lehrs Pop. Aufs.[2] S. 304 ff., 320 ff. Naegelsbach Nachh. Theol. S. 105 ff. Nitzsch zur Od. III 163 ff. K. Keil Analecta epigr. et onomat., Leipzig 1842. Ohlert Beiträge zur Heroenlehre der Griechen, Lauban 1875 u. 1876. Wassner De heroum apud Graecos cultu, Kiel 1883, S. 12 ff. Über Vergötterung O. Hirschfeld Abhandlgg. d. Berl. Akad. d. Wissensch. XXXV (1888) S. 833 ff., S. 844 f. Welcker Gr. Götterl. III 299 ff. Lehrs a. a. O. S. 304 ff. v. Wilamowitz Hom. Unt. S. 204. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 373 ff. Deneken in Roschers Myth. Lex. 2441 ff. über Heroenopfer 2503 ff., über Heroisierung Verstorbener 2516 ff. Vgl. auch Dittenberger Syll. S. 355 n. 12. Besonders aber s. Rohde Psyche[2] I 146 ff., II 348 ff. Rhein. Mus. 1895 S. 28 ff.

Die Heroen sind Geister Verstorbener, die einst als Menschen gelebt haben und nach ihrem Tode in ein erhöhtes Dasein eingetreten sind.[4]) Bei Homer ist der Name ἥρως nur eine Bezeichnung der Edlen oder freier Männer überhaupt,[5]) und von Heroenkultus weiss weder seine noch die hesiodische Zeit etwas. Aber die Wurzeln, aus denen er erwachsen ist, reichen in uralte Zeit zurück. Die Leichenspiele zu Ehren des Patroklos und anderer Fürsten[6]) und der überschwängliche Aufwand bei der Bestattung sind nur als Reste eines früher üblichen Ahnenkultes zu verstehen, wie auch die hesiodische Erzählung von den fünf Weltaltern[7]) ein Zeugnis für den Glauben an die Erhebung abgeschiedener Seelen zu höherem Leben aus ferner Vergangenheit erhalten hat.[8]) In nachhomerischer Zeit belebt sich der alte Glaube, dessen kümmerliche Reste lokaler Kultus erhalten hatte, aufs neue. Um 620 schärft Drakon ein, neben den Göttern die vaterländischen Heroen fromm zu verehren nach dem Brauch der Väter.[9]) Die Wettkämpfe, die in den Epen die Leichenfeier verherrlichen, werden jährlich wiederholt, alljährlich auch Opfer dargebracht. Und die Zahl der Heroen vermehrt sich zusehends. Den fürstlichen Familien nachahmend, verehren andere Geschlechter einen Stammheros, Städte einen Begründer, fast ohne Ausnahme Geschöpfe der Dichtung und der Phantasie. Unglück und Landplagen werden auf Vernachlässigung eines vergessenen oder noch nicht der gebührenden Ehre teilhaftig gewordenen Heros zurückgeführt, und das delphische Orakel bestätigt bereitwillig und in der Regel wohl selber in gutem Glauben die vermutete Ursache und fördert so die Verbreitung der Heroenkulte am meisten.[10]) Noch in längst historischen Zeiten holt man die Gebeine in der Fremde verstorbener Helden der Vorzeit oder jüngster Vergangenheit, um sie in der Heimat aufs neue zu bestatten,[11]) und kann man ihrer

[1]) Vgl. Eur. Suppl. 1196. Stengel Ztschr. f. d. Gw. 1880 S. 737 ff. u. Jahrb. f. Phil. 1885 S. 103 f.

[2]) Kret. Inschr. Athen. Mitt. XXI 88 Zl. 26 f. Vgl. Herm. XXI 311.

[3]) Plut. Praec. san. 124 B.

[4]) Rohde Psyche[2] I 152 f. Rhein. Mus. L 1 ff., LI 28 ff.

[5]) σ 423, ϑ 483, E 748. Vgl. Deneken a. a. O. 2442 f. v. Wilamowitz Aristot. u. Athen I 337 ff. Rohde Psyche[2] I 154.

[6]) Ψ 630 ff. ω 85 ff. X 164.

[7]) Erg. 109 ff.

[8]) Rohde Psyche[2] I 108 ff.

[9]) Porph. De abst. IV 22. Rohde Psyche[2] I 146.

[10]) Rohde Psyche[2] I 177 ff.

[11]) Plut. Thes. 36. Kim. 8. Paus. III 3, 5. Lobeck Agl. 281. Ohlert a. a. O. II (1876) S. 20 ff. Rohde Psyche[2] I 160 f.

nicht habhaft werden, so errichtet man wenigstens ein leeres Grabmal (κενοτάφιον).[1]) Denn an die Reste des Leibes oder das Grab sind die Geister gebunden. Zwar können sie es verlassen, aber nur für kurze Zeit, und spätestens die nahe Landesgrenze setzt ihnen das Ziel. In Schlacht und Gefahr sieht man sie wohl selber den Ihren vorausstürmen und unwiderstehlich die Feinde niederwerfen, wie sie's einst im Leben thaten, gewöhnlich wirken sie unsichtbar und still aus ihrem Grab heraus,[2]) und werden sie gebührend verehrt, so ist eine solche Grabstätte ein Quell des Segens für das ganze Land,[3]) wie sie vernachlässigt auch Schrecken und Not senden. So ist denn auch neben dem Wunsch, die Wohlthäter des Landes zu verehren und sich ihres Segens für alle Zeit zu versichern, die Angst vor verderblichen Wirkungen der Geister derer, die Unrecht erlitten haben, vor allem unschuldig Gemordeter, die Veranlassung zu Heroisierungen gewesen;[4]) man hoffte so ihren Rachedurst zu versöhnen. Schon früh finden wir zahlreiche Beispiele einer Erhebung historischer Personen zu Heroen. Dem Harmodios und Aristogeiton richtet der Polemarch in Athen jährliche ἐναγίσματα aus;[5]) zu Ehren des Miltiades, Sohnes des Kypselos, setzen die Chersonesier gleich nach seinem Tode Opfer und Kampfspiele ein,[6]) Lykurgos erhält ein ἱερόν,[7]) Brasidas tritt nach seinem Siege bei Amphipolis an die Stelle des alten dort verehrten Heros,[8]) die Egestäer in Sicilien weihen dem Olympioniken Philippos von Kroton seiner Schönheit wegen einen Heroentempel über seinem Grabe und verehren ihn mit Opfern,[9]) und Lysandros wird gar zum Gott erhoben.[10]) Die spätere Zeit wird immer freigebiger. Der Phrurarch Diogenes erhält in Athen nach seinem Tode nicht nur heroische Ehren,[11]) sondern auch ein τέμενος, wo ihm die Epheben an dem nach ihm benannten Feste Opfer darbringen,[12]) die Troizenier heroisieren einen Priester des Poseidon,[13]) und bald erhebt man auch Lebende zu Heroen und stiftet ihnen Kulte; so dem Lysimachos in Samothrake[14]) und dem Tyrannen Nikias in Kos.[15]) König Antiochos von Kommagene stiftet sich selbst ein Heiligtum, setzt Priester ein, die jährlich an seinem Geburts- und Krönungstage eine Feier veranstalten sollen, deren Beibehaltung er auch seinen Nachfolgern zur Pflicht macht,[16]) und die pergamenischen Könige begnügen sich nicht damit, nach ihrem Tode als θεοί gefeiert zu werden,[17]) schon zu Lebzeiten werden ihnen und ihren Gemahlinnen göttliche

---

[1]) Vgl. Rohde Psyche² I 66; 87 Anm.

[2]) Vgl. ausser Rohde a. a. O. auch Lehrs Pop. Aufs.² 324 f. Deneken a. a. O. 2477 ff.

[3]) Vgl. z. B. Soph. Oid. Kol. 92 f. 576 ff. 621 ff. Aristid. II p. 230 Dind. und Rohde Psyche² II 244.

[4]) Herod. V 114. Paus. VIII 23, 5; 53, 1. Vgl. VIII 41. II 3, 6 und Rohde Psyche² I 176 ff., 190 f.

[5]) Arist. Ath. Pol. 53.

[6]) Herod. VI 38.

[7]) Herod. I 66.

[8]) Thuk. V 11.

[9]) Herod. V 47.

[10]) Plut. Lys. 18. O. Hirschfeld a. a. O. 833. Andere Beispiele Herod. VI 38. Diod. XI 66, 4. Deneken a. a. O. 2443 ff. Usener Götternamen 250.

[11]) CIA III 299. Köhler Athen. Mitt. IX 298.

[12]) CIA II 469, 470.

[13]) Bull. de corr. XVII 98.

[14]) Inschr. in d. Arch. Untersuch. auf Sam. II 85.

[15]) Paton u. Hicks Inscr. of Cos 76—80 S. 124 f. Andere Beispiele Rohde Psyche² II 356 f.

[16]) Puchstein Sitzgsber. der Berl. Akad. 1883 I 51 ff.

[17]) Dittenberger Syll. 246, 16. 234.

Ehren erwiesen,[1]) und nicht bloss von ihren Unterthanen.[2]) Dem Eumenes und andern feiert man neben dem jährigen Geburtsfeste noch ein monatliches mit Opfern und Spielen,[3]) und eine Inschrift[4]) ordnet sogar tägliche Opfer für den vergötterten König an. Aber auch Privatleute werden ähnlicher Ehren gewürdigt. In Teos zündet man einem Flötenvirtuosen schon zu Lebzeiten vor seiner Statue Weihrauchopfer an,[5]) und auch in Nakrasia in Lydien wird ein gewisser Apollonios neben der Speisung im Prytaneion durch Weihrauchopfer geehrt,[6]) einen Artemispriester aber in Knidos zeichnet man durch Altar, Opfer, Festzug, gymnischen Agon, *τιμαῖς ἰσοθέοις* aus.[7]) Phrygische Inschriften aus späterer Zeit melden häufig von der Errichtung eines *ἡρῷον* oder auch *βωμός* für gewöhnliche Tote,[8]) und in manchen Landschaften heisst in der Grabschrift bald jeder Tote Heros, in Thessalien selbst Sklaven.[9])

Aber kehren wir von diesen Extravaganzen und Auswüchsen der Heroenverehrung zu dem Kult der alten *ἥρωες* zurück, der ernst und heilig war, wie der der Götter. *Ἐγχώριοι* oder *ἐπιχώριοι* ist ihr gewöhnliches Epitheton.[10]) Denn ähnlich wie die Flussgötter, die auch nur ein bestimmtes Land befruchten und segnen, geniessen auch sie in der Regel nur lokalen Kult.[11]) Wie sie selbst eine Mittelstufe zwischen Göttern und gewöhnlichen Toten bilden,[12]) so gleicht ihr Kult dem der chthonischen Götter und dem der Toten. An jenen erinnern die Menschenopfer, von denen wir ab und zu hören,[13]) die späte Stunde, in der sie die Opfer empfangen, die *ἐσχάρα*, der hohle, niedrige Altar in Omphalosform (Taf. I Fig. 2);[14]) an diese vor allem die ans Grab gebundene Verehrung; die meisten Eigentümlichkeiten aber sind allen drei Kulten gemeinsam. Nun kann aber einem Heros auch *ὡς θεῷ* geopfert werden, d. h. er empfängt Speisopfer wie die Himmlischen.[15]) Pindar, bei dem wir zuerst entschiedenen Glauben an ein Fortleben, an Lohn und Strafe nach dem Tode finden,[16]) kennt bereits beide Arten der Verehrung. Dem Herakles und seinen Söhnen werden Totenopfer gebracht, eine *δαίς*, von der nur sie geniessen,[17]) und dem Tlepolemos werden Schafe geopfert *ὥσπερ θεῷ*.[18]) Ja es giebt Fälle, wo demselben Heros zugleich *ὡς θεῷ* und *ὡς ἥρωι* geopfert wird, so dass

[1]) Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 43—45 und Fränkels Bem. S. 38 f. Vgl. nr. 18 Zl. 35 f.

[2]) Polyb. XVII 16. Vgl. XVI 25. CIA II 1670.

[3]) Pergam. Inschr. VIII 1 n. 18 Zl. 33 ff. Vgl. nr. 43—45 und die Inschrift aus Sestos Dittenberger Syll. 246, 25 ff.

[4]) Pergam. VIII nr. 246.

[5]) CIG 3068.

[6]) CIG 3521. Vgl. Pergam. Inschr. VIII 2 nr. 256 Zl. 14.

[7]) G. Hirschfeld Gr. Inscr. Brit. Mus. IV 787. Fränkel Pergam. VIII S. 511.

[8]) Bull. de corr. XVII 244 ff.

[9]) Athen. Mitt. XII 349 ff. Bull. de corr. XVII 98. IG Sic. et It. 1327. 1425, 1463 u. s. w. Loch in d. Festschr. für L. Friedlaender Leipz. 1895 S. 283. Rohde Psyche[2] II 358 f.

[10]) Vgl. Paus. V 4, 1. Schoemann Gr. Altt.[3] II 156 f.

[11]) Vgl. z. B. Plut. Sol. 9. Herod. VIII 64.

[12]) Vgl. z. B. Plat. Rep. 427 B.

[13]) Plut. Philop. 21; Pelop. 21 f. Porphyr. De abst. II 54. Vgl. Eur. Hek. 535 u. Stengel Festschr. für Friedlaender 416 f.

[14]) Zugleich die Form der Grabhügel (*χώματα*), der Kuppelgräber, des *χάσμα γῆς* über der Höhle des Trophonios Paus. IX 39, 10. Rohde Psyche[2] I 132, 1; 35.

[15]) Isokr. X 63. Diod. IV 1.

[16]) Vgl. Olymp. II Frgm. 96 u. 97 Böckh.

[17]) Isthm. IV 61 [III 74], vgl. Ol. I 90 f., VIII 77.

[18]) Ol. VII 77.

demgemäss von dem einen Teil des Opfers gegessen werden darf, der andere aber verbrannt wird. Solche Opfer werden dem Herakles in Sikyon[1]) und an andern Orten[2]) dargebracht, dem Achilleus an seinem Grabe von den Thessalern.[3]) Die ausführliche Beschreibung des letztgenannten ist am lehrreichsten. Alljährlich fährt man nach der Troas hinüber; zwei Stiere, von denen der eine schwarz ist, werden mitgenommen. Dann werden Gruben gegraben, und der schwarze Stier geschlachtet *ὡς τεθνεῶτι*. Das Blut lässt man unter Anrufung des Achilleus in die Gruben laufen, und der Leib des Tieres wird verbrannt. Am Meeresufer wird ihm dann der andere Stier geopfert und zwar *ὡς θεῷ*. Von diesem werden nur die üblichen Stücke verbrannt; das Fleisch nimmt man auf das Schiff und führt es mit sich, um es nicht in Feindesland zu verzehren. Das Gewöhnliche ist natürlich, dass einem Heroen nur auf eine Art geopfert wird, entweder *ὡς θεῷ*, wie z. B. dem Theagenes in Thasos,[4]) oder *ὡς ἥρωι*,[5]) wie dem Aithidas von den Messeniern,[6]) dem Brasidas in Amphipolis.[7]) Auch konnte es vorkommen, dass jemandem zuerst heroische, später aber göttliche Ehren zuerkannt wurden.[8]) — Essen durfte man von Heroenopfern ebensowenig wie von Opfern für chthonische Gottheiten und für Tote; nur sehr selten wagt man eine Ausnahme zu machen,[9]) nicht ohne sich bewusst zu sein, eigentlich etwas Unerlaubtes zu thun und sich dafür eine Art Busse oder Reinigung aufzuerlegen.[10]) Die bei Heroenopfern üblichen Opfertiere sind Widder und Stiere, letztere namentlich da, wo nicht ein einzelner, sondern die Stadt das Opfer bringt. Dem Amphiaraos,[11]) dem Kalchas,[12]) dem Pelops[13]) u. a. werden Widder geschlachtet, dem Aristomenes bringen die Messenier alljährlich an seinem Grabe ein Stieropfer,[14]) wie auch die athenischen Epheben dem Diogenes zwei Stiere opfern.[15]) In kleinasiatischen Städten finden wir auch das Zebu,[16]) und dem skythischen Heros Toxaris opferte man in Athen an seinem Grabe alljährlich ein Ross.[17]) Der technische Ausdruck für opfern ist *ἐναγίζειν*, selten *ἐντέμνειν*. Die Opferzeit ist dieselbe wie im Kult der chthonischen Gottheiten, der Abend oder die Nacht.[18])

Besonders feierlich sind die Opfer an den *πολυάνδρια*, den Massengräbern der in Schlachten Gefallenen. Sie leiten bereits zu den Totenopfern über. Wie diese werden sie am Tage dargebracht, wie bei ihnen finden wir die Weinspende, aber der Umstand, dass der Staat sie darbringt, dass sie jährlich stattfinden, endlich dass ausdrücklich berichtet

[1]) Paus. II 10, 1.
[2]) Herod. II 44.
[3]) Philostr. Her. XIX p. 741.
[4]) Paus. VI 9, 2.
[5]) *ὡς τεθνεῶτι* (z. B. Philostr. Her. XIX p. 741) ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache. Vgl. auch Paus. X 4, 7.
[6]) Paus. IV 32, 2.
[7]) Thuk. V 11.
[8]) Plut. Virt. mul. 18. Paus. VI 11, 2 ff. Rohde Psyche² I 183.
[9]) Paus. V 13, 2; X 4, 7. Vgl. CIG Ins. II 330, wo ihnen nur *τὰ ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερά* verbrannt werden.
[10]) S. Stengel Herm. XXVII 165 f.
[11]) Paus. I 34, 4.
[12]) Strab. VI 284.
[13]) Paus. V 13, 2.
[14]) Paus. IV 32, 4.
[15]) CIA II 469, 470.
[16]) Kern Athen. Mitt. XVII (1892) S. 277 f. Vgl. v. Lanckoronski Städte Pamphyl. und Pisid. II 49.
[17]) Luk. Skyth. 2. Pferdeopfer sind bei den Skythen gewöhnlich: Strab. IX 513. Herod. I 216, IV 61. Vgl. Paus. I 20, 8 u. Arr. Anab. VI 20, 7.
[18]) Rohde Psyche² I 149, 2.

wird, die bei Marathon Gebliebenen seien als Heroen angerufen worden,[1]) weist sie auch wieder an die Seite der Heroenopfer. Namentlich nach den Perserkriegen ehrte das dankbare Vaterland seine Helden durch grossartige Opfer. Die Athener bringen ein solches am Grabe der Marathonkämpfer dar,[2]) die Megarer den in den Seeschlachten bei Artemision und Salamis Umgekommenen,[3]) und die Plataier allen in der Schlacht bei Plataiai gebliebenen Hellenen.[4]) Auch die Arkader ehren Gefallene in Phigalia in gleicher Weise.[5]) Die Schilderung des plataiensischen Opfers ist besonders interessant. Eine lange Prozession, der ein Trompeter vorausgeht, verlässt mit Tagesanbruch die Stadt und geht zu den Gräbern, Wagen mit Myrten und Kränzen und ein schwarzer Stier folgen, freie Jünglinge tragen Wein und Milchspenden, Öl und Salben, denn kein Sklave darf hierbei eine Dienstleistung verrichten, da die Männer für die Freiheit starben. Den ganzen Zug schliesst der Archon, mit dem roten Chiton des Feldherrn bekleidet und mit einem Schwert umgürtet, eine Urne tragend. Er wäscht selbst die Grabsteine und salbt sie mit wohlriechendem Öl, schlachtet dann den Stier *εἰς πυράν*,[6]) d. h. so, dass das Blut in die Feuerstätte fliesst, betet zu Zeus und Hermes Chthonios und ruft die Tapfern, die für Hellas starben, zum Mahl und Blutgenuss; hierauf mischt er einen Mischkrug Weins und giesst die Spende aus[7]) mit den Worten: ich trinke zu den Männern, die für die Freiheit der Hellenen starben. Diese Feier findet alljährlich statt, wie überhaupt alle Heroen, die nicht göttliche Ehren geniessen, jährliche Opfer empfangen.[8])

Bisweilen führt ein Heros keinen besondern Namen, er wird dann einfach als *ὁ ἥρως* angerufen, ob man nun den Namen nicht mehr kannte oder ihn geheim halten wollte.[9])

80. Uralt ist auch der Totenkultus.[10]) Die Befunde der Gräber in Mykenai, Nauplia und an andern Orten lassen keinen Zweifel darüber, dass man in vorhomerischer Zeit den Toten auch nach der Bestattung wiederholt Opfer dargebracht hat, ebenso beweisen es die Aschenschichten in oder vor den Kuppelgräbern, in denen man zum grössten Teile noch die Reste von Opfertieren nachweisen konnte.[11]) In der Zeit, die das Epos schildert, hat sich die Vorstellung von dem Zustande der Seelen nach dem Tode geändert. In den Hades aufgenommen sind sie den Lebenden unerreichbar, wie ihnen selbst die Oberwelt verschlossen ist. Der Eingang in den Hades aber wird ihnen erst möglich gemacht durch die Bestattung, d. h. die Vernichtung des Leibes, die am schnellsten und

---

[1]) Paus. I 32, 4. Vgl. Apoll. Rhod. I 1046, wo Gefallenen alljährlich heroische Ehren erwiesen werden.

[2]) Paus. I 32, 4. CIA II 471.

[3]) Simon. Frgm. 107 Bergk[4]. IGSept. I 53. Vgl. v. Wilamowitz Gött. Nachr. 1897 S. 321.

[4]) Plut. Aristeid. 21. Vgl. Thuk. III 58.

[5]) Paus. VIII 41, 1.

[6]) Vgl. die auf Naxos gefundene Inschr. im *Ἀθήναιον* X (1881) S. 167.

[7]) *χεάμενος*, also den ganzen Inhalt des Gefässes, eine *χοή*, nicht *σπονδή*, so dass *προπίνειν* nicht so verstanden werden kann, als tränke er selber auch von dem Wein.

[8]) Plat. Kritias 116 C. Paus. VII 19, 3; 20, 5; X 34, 5.

[9]) v. Prott Leg. sacr. 48 f. Usener Götternamen 251. Rohde Psyche[2] I 172 ff., II 352.

[10]) Vgl. darüber namentl. Rohde Psyche[2] I 14 ff., 216 ff.

[11]) Stengel Festschrift für L. Friedlaender S. 425 ff.

sichersten durch Feuer geschieht. Das ist für sie selber eine Wohlthat, und die Hinterbliebenen befreit es von der Furcht, die zwischen Ober- und Unterwelt irrende Seele des Verstorbenen könnte ihnen zürnend erscheinen und sie schädigen.[1]) So kennen denn die Epen eine fortgesetzte Pflege der abgeschiedenen Seelen nicht, ja konsequenterweise müsste es für unmöglich gehalten werden, ihnen nach dem Verlassen des Leibes noch irgend etwas Wohlthätiges oder Nützliches zu erweisen, als eben das Zerstören des Leibes, der sie anzieht und zur Oberwelt zwingt, in der ihre Stätte doch nicht mehr ist, und wo das Verweilen ihnen nur Qual sein kann. Aber wir finden bei der Bestattung des Patroklos überschwänglich reichliche Opfer (Ψ 166 ff.). Zwölf troische Jünglinge, Pferde, Hunde, zahlreiche Rinder und Schafe werden geschlachtet, das Blut rinnt mit Bechern zu schöpfen, Achill setzt Krüge mit Öl und Honig auf den Scheiterhaufen und giesst die ganze Nacht durch Spenden, die Seele des Freundes rufend. Odysseus spendet den Toten Milch und Honiggemisch, Wein, Wasser und lockt sie durch Blutgüsse (λ 12 ff.), zu denen sie sich lechzend drängen, verspricht ihnen nach seiner Heimkehr eine unfruchtbare Kuh zu opfern, und ruft die Seelen der im Kikonenlande erschlagenen Gefährten vor der Abfahrt dreimal an, damit sie ihm nach der Heimat folgen, wo ihnen ein leeres Grabmal bereitet werden soll.[2]) Das sind Reminiscenzen an einen in früherer Zeit lebendigen Seelenkult. Reste des alten Kultes haben sich länger erhalten als der alte Glaube von einer fortdauernden Macht der Seelen, von einer Erreichbarkeit der Abgeschiedenen auch nach dem Tode. Denn alle Gebräuche und Begehungen, die uns hier begegneten, stimmen mit dem, was uns die Gräber aus vorhistorischer Zeit lehren, überein. Auch bei der Bestattung der mykenischen Fürsten hat man Menschen geschlachtet, die ihnen als Diener folgen sollten,[3]) wie Patroklos, auch ihnen sind Schätze und Waffen mitgegeben worden wie diesem und Elpenor,[4]) auch an ihren Gräbern Opfertiere geschlachtet und Blut gespendet. Aber bald belebt sich der fast erloschene Glaube an ein bewusstes Fortleben der Seelen aufs neue, und mit ihm lebt der alte Kultus wieder auf. Wiederum wird das Begraben der Toten die Regel;[5]) unter neunzehn aufgedeckten Dipylongräbern des 8—7. Jahrhunderts hat man nur ein jüngeres gefunden, wo die Leiche verbrannt war;[6]) und wiederum setzt man die Totenopfer auch nach der Bestattung fort, wie die Tierknochen beweisen, die die Gräber in Menge enthielten.[7]) Kostbarkeiten fehlen nicht, sind aber gar nicht zu vergleichen mit dem Reich-

---

[1]) Vgl. Il. Η 410, Χ 358.

[2]) Od. ι 65. Vgl. δ 584, α 291, auch Eur. Iph. T. 702 ff. Rohde Psyche[2] I 66. Anders Herkenrath Progr. v. Feldkirch 1896 S. 54.

[3]) Schuchhardt Schliemanns Ausgrabungen S. 240, 331. Belger Die myken. Lokalsage, Progr. des Friedrichsgymn. Berlin 1893 S. 33. Ephem. arch. 1888 S. 130.

[4]) λ 74. Vgl. Ζ 418.

[5]) Dass diese Sitte sich nicht gleichzeitig überall, wo Griechen wohnten, durchsetzte, ist selbstverständlich. So sind die archaischen Gräber in Thera sämtlich Brandgräber, während in der Nekropoli del Fusco und in Megara Hyblaea sich fast nur Bestattung findet. S. Hiller v. Gaertringen Arch. Anz. 1897 S. 78 ff. Freilich ist, wenn beide alt sind, damit noch nicht gesagt, dass sie derselben Zeit angehören.

[6]) Brückner und Pernice Athen. Mitt. XVIII 104 ff. In den jüngst beim Areopag aufgefundenen Gräbern, die man ins 9.—8. Jahrh. setzt, waren die Leichen noch verbrannt Berl. Phil. Wochenschr. 1898 S. 317.

[7]) Brückner Arch. Anz. VII 20. Athen. Mitt. XVIII 151, 155, 415.

tum der mykenischen Gräber. Dagegen fanden sich massenhaft Geräte, wie man sie im täglichen Leben braucht, Waffen, Pferdegeschirr, Kochtöpfe, Hydrien, ja auch Speisen, kurz eine förmliche „Ausstattung, dass der Tote im Jenseits seinen Haushalt weiter führen könne".[1]) Auch diese Vorstellung hat nicht lange gedauert. Die Gräber des 6—5. Jahrhunderts auf dem attischen Friedhof in der Piräusstrasse enthielten fast nur Lekythoi. Oben standen, halb in die Erde eingelassen, riesige Amphoren mit hohlem Fuss, damit die Spenden zum Toten hinabfliessen konnten ins Erdreich.[2])

Die Pflege der Toten war heiligste Pflicht der Hinterbliebenen; unterblieben Spenden und Opfer, so darbte und litt die Seele.[3]) Der dreissigste jedes Monats (*τριακάδες*) war den Toten heilig, und an diesen Tagen, ihren Geburts- und wahrscheinlich auch Todestagen,[4]) versäumte wohl niemand, Spenden auf die Gräber seiner Lieben zu tragen.[5]) Auch konnte durch besondere Begegnisse ein ausserordentliches Opfer veranlasst werden, z. B. durch beängstigende Träume.[6]) Ebenso ist es nur natürlich, dass in der dem Todesfall unmittelbar folgenden Zeit wiederholte Totenfeiern stattfanden,[7]) daneben gab es Feste, die allen Toten zugleich jährlich gefeiert wurden.[8]) Es war dies Pietät und Vorsicht zugleich; war ein Toter vernachlässigt, konnte sein Zorn leicht die ganze Polis schädigen.[9]) Vor allem hatte der Staat für den Kult der im Kriege Gefallenen zu sorgen; in Athen fanden ihnen zu Ehren an den Gedenktagen sogar Kampfspiele statt, wie sie im Heroenkult üblich waren.[10]) Athen scheint sich auch sonst durch die Sorge für die Toten fromm hervorgethan zu haben, aber auch in andern Staaten vergass man ihrer nicht, und dass bei den Thessalern viele nicht einmal den Eltern die Totenopfer darbrachten, erregte unwilliges Staunen.[11]) Selbst im frühesten Alter verstorbenen Kindern versäumte man in der Regel nicht Spenden zu giessen,[12]) obgleich es ihnen nach dem Gesetz nicht zukam. Erwies man den Toten einen Dienst, so erwies man ihn zugleich sich selbst; sie sandten im Leben gutes[13]) und begrüssten nach dem Tode die sich zu ihnen gesellende Seele freundlich.[14]) Aber die Vorstellung von einem gemeinsamen Aufenthalt aller Toten im Hades blieb auf den Kult ohne Einfluss; Dichter und Theologen hielten sie fest, die Hinterbliebenen gedachten nur des ihnen entrissenen Lieben, die Familie suchte den Toten da, wo sie seinen Leib gebettet hatte. Deshalb ist ein Kult des Toten nur an seinem Grabe möglich.

Gehen wir jetzt auf die Art des Kultes ein. Der Seelenkult hatte

---

1) Brückner Arch. Anz. VII 20.

2) Athen. Mitt. XVIII 155.

3) Luk. *Περὶ πένϑ.* 9. Aisch. Cho. 483 ff. Rohde Psyche² I 243.

4) Athen. XII 522 F.

5) Rohde Psyche² I 233 ff. II 344. Schoemann Ad. Isae. p. 222 f.

6) Atossa in Aisch. Pers. Klytaimestra in Aisch. Cho. Soph. El.

7) Iw. v. Müller Hdb.² IV 223 f. Rohde Psyche² I 234 f.

8) Vgl. Schoemann Griech. Altt.³ II 477 f. Köhler Athen. Mitt. II 245, 254 f. Curtius Altert. u. Gegenw. II 18 ff. Rohde I 234 ff.

9) Rohde Psyche² I 236 f., v. Wilamowitz Aisch. Cho. 205.

10) Aristot. Ath. Pol. 58.

11) Philostr. Her. p. 744.

12) Das ist doch wohl zu schliessen aus der Aufforderung Plut. Cons. ad uxor. p. 612 B.

13) Aisch. Cho. 93 f. Eur. Or. 119. Aristoph. Tagenist. Frgm. Kock I 488 S. 517.

14) Vgl. Aisch. Ag. 1522 ff. Frgm. 281 Herm. Soph. Ant. 71, 888 ff. Eur. Or. 674 ff.

sich an der Heroenverehrung wieder neu entzündet und an sie angeknüpft; hier waren und blieben blutige Opfer Sitte, und so finden wir denn in alter Zeit auch an den Gräbern gewöhnlicher Toten die Blutopfer durchaus vorherrschend. In den grossen Kuppelgräbern befanden sich Gruben zur Aufnahme des Opferbluts,[1]) ein hohler, unten offener Altar, der das Blut unmittelbar dem Toten zuführen sollte, auch über dem vierten Schachtgrabe in Mykenai,[2]) und ähnliche Vorrichtungen, wo man das Blut sogar durch Röhren in die Tiefe leitete, begegnen öfter.[3]) Auch arme Leute wollten ihren Toten diese Wohlthat nicht vorenthalten: die Gräber von Nauplia und Spata enthielten massenhaft Knochen und Überreste von Tieropfern.[4]) Es bestand offenbar der Glaube, dass die Toten sich an nichts mehr erquickten als an diesem ihnen selbst durch den Tod entzogenen Elemente des Lebens. Es war die eigentliche Gabe, der Leib des Tieres ward verbrannt;[5]) dass der Tote auch davon einen Genuss hätte, hat man wohl nie geglaubt, scheinen doch die Tiere nicht einmal immer auf dem Grabe selbst verbrannt, oder auch nur die Überreste, Knochen und Asche, immer hineingeschafft worden zu sein. Vor dem Kuppelgrab in Vafio hat man am Ende des Dromos, der zum Grab führte, in einer Grube eine zehn Centimeter dicke Aschenschicht gefunden, die wohl nur von dort verbrannten Opfertieren herrühren kann,[6]) und auf dem erwähnten attischen Friedhof wie auch an andern Grabstätten[7]) haben sich Spuren und Reste einer ausgedehnten *πυρά* gefunden, wo alle Tiere, die den dort ruhenden Toten geopfert wurden, verbrannt zu sein scheinen.[8]) *αἱμακουρία*, Blutspende, nennt Pindar (Ol. I 94) ein Heroenopfer, *ἐπὶ τὸ δεῖπνον καὶ αἱμακουρίαν* lädt der Archon von Plataiai die Toten (Plut. Arist. 21), und Euripides lässt den Neoptolemos den Schatten seines Vaters anrufen, heraufzukommen und das Blut des Opfers zu trinken.[9]) Aber diese Vorstellung schwindet; die Blutopfer werden seltener, an ihre Stelle treten die *χοαί*, die Totenspenden. In Athen verbot Solon, ein Rind als Totenopfer zu schlachten,[10]) und ähnliche Bestimmungen, die zunächst wohl den Zweck hatten, dem Aufwand zu steuern, gab es jedenfalls auch an andern Orten.[11]) Zwar hören wir ab und zu von Tieropfern,[12]) aber die Beispiele sind entweder sagenhaft, oder es ist die Annäherung an Heroenkult unverkennbar. So namentlich, wie wir sahen, an den *πολυάνδρια*, den Massengräbern der in Schlachten Gefallenen, aber auch wenn Hadrian am Grabe des Alkibiades jährlich ein Rind zu

[1]) Belger Berl. Phil. Wochenschr. 1891 S. 706.

[2]) Schliemann Mykenä 246 f. Vgl. Plan F.

[3]) Compte rendu 1866 S. 6. Paus. X 4, 7. Vgl. III 19, 3.

[4]) Lolling Athen. Mitt V 154 f. Köhler D. Kuppelgrab von Menidi 50. Athen. Mitt. II 84, 262.

[5]) Paus. IX 18, 4; 19, 3. Athen. Mitt. XII 138. Luk. *Περὶ πένθ.* 19.

[6]) *Ἐφημ. ἀρχ.* 1889 S. 143. Vgl. Winter Arch. Anz. V 102.

[7]) Brückner Athen. Mitt. XVIII 90 Anm.

[8]) Brückner Athen. Mitt. XVIII 79 ff., 92, 151 ff.

[9]) Hek. 536. Vgl. Alk. 845, auch Soph. El. 1419 ff.

[10]) Plut. Sol 21.

[11]) Vgl. d. Inschr. v. Keos Dittenberger Syll. 468. Köhler Athen. Mitt. I 141. Bull. de corr. XIX 10B Zl. 19 ff.

[12]) *προσφάγια*, *προσφάγματα*, ursprünglich wohl Opfer vor der Bestattung. Rohde Psyche[2] I 222, 1. Dittenberger Syll. 468, 12. Eur. El. 92. Alk. 845. Hek. 41. Luk. Nekyiom. 9. Plut. Cat mai. 15. Vgl. Schoemann Griech. Altt.[3] II 572, 3.

opfern befiehlt,[1]) oder die Mylasier einen Gesandten aus Paros, der in ihrer Stadt gestorben war, bei der Bestattung durch ein gleiches Opfer ehren.[2]) Am längsten scheinen noch Hahnopfer Sitte geblieben zu sein.[3]) Auch finden wir in späterer Zeit wiederholt die testamentarische Bestimmung, dass das Andenken eines Verstorbenen durch ein Fest mit Opfern und Spielen geehrt werden solle. Dann essen die Feiernden natürlich von dem Fleisch, und ein Totenopfer ist solch ein Mahl also nicht mehr zu nennen.[4]) Auch Frucht-[5]) und Kuchenopfer[6]) werden erwähnt, scheinen aber seltener gewesen zu sein; nach dem Verschwinden der Tieropfer hören wir fast nur von der *χοή*, die durch die offene Amphora ins Grab fliesst, wie vordem durch die hohle *ἐσχάρα* das Blut.

Wie von dem Opfertier nichts gegessen ward, so sind auch die Spenden lediglich zum Genuss für die Toten bestimmt;[7]) vielleicht hat man sogar die Schalen nach der Benutzung zerbrochen.[8]) Man spendet Wein, Wasser, Milch, Honig und Öl,[9]) doch selten alles zugleich.[10]) Das gewöhnliche Trankopfer war Wein und *μελίκρατον*, d. i. eine Mischung von Milch und Honig.[11]) Der Wein war in der Regel ungemischt,[12]) aber nicht immer.[13]) Beides sollte die Toten laben. Denn auch das *μελίκρατον* ist ohne Zweifel im Leben häufig genossen worden,[14]) vielleicht besonders von Kindern[15]) und Schwachen, und diesen ähnlich hat man sich ja wohl die *ἀμενηνὰ κάρηνα* auch gedacht. Aus demselben Grunde hat man den Toten auch nur essbare Tiere geopfert.[16]) Die Art der Schlachtung war die auch bei chthonischen und Sühnopfern übliche: man beugte den Kopf des Tieres zur Erde und schnitt ihm dann den Hals durch.[17]) Auch die für jene Opfer charakteristischen Ausdrücke kehren wieder: ausser dem gewöhnlichsten *ἐναγίζειν*[18]) und *καθαγίζειν*,[19]) *ἐντέμνειν*[20]) und *ἱλάσκεσθαι*, namentlich wo es darauf ankommt, den gefürchteten Groll des Toten zu versöhnen.[21])

---

[1]) Athen. XIII 574 F.

[2]) Bull. de corr. VI 246. Anthol. Pal. II 182b 3 ff.

[3]) Vgl. Festschr. f. Friedlaender S. 430.

[4]) CIG Ins. II 330. IGSept. III 1, nr. 128. Bull. de corr. X 381 f. n. 18.

[5]) Thuk. III 58.

[6]) Luk. Katapl. 2.

[7]) Stengel Philol. XXXIX 378 ff. Jahrb. f. Phil. 1887 S. 653 f. Anthol. Pal. XI 8. Kaibel Epigr. gr. 646, 12. *χοή* von *χεῖσθαι* vgl. Od. *λ* 26, *κ* 518. Plut. Arist. 21. Selten findet sich das allgemeinere *λοιβή*: Soph. El. 52. CIG 956, 2596. Kaibel Epigr. gr. 131, 153, 815. Für Eidopfer bleibt zum Unterschied *σπονδή* üblich, obwohl auch hier die ganze Spende ausgegossen wird. Vgl. v. Fritze De libatione Anf.

[8]) S. Belger Berl. Phil. Wochenschr. 1891 S. 706 f.

[9]) Wein, Öl, Honig auch bei der Bestattung: ausser Il. *Ψ* 170, 218 Dittenberger Syll. 468, 8 f. Eur. Iph. T. 633 ff.

[10]) Aisch. Pers. 610.

[11]) Eur. Iph. T. 158 ff. Or. 114 f. Luk. Char. 22 u. s. w. *μελίκρατον* ist auch anzunehmen, wo wir Honig (Soph. Frgm. 365 N.) oder Milch (Soph. El. 894. Plut. De daem. Socr. 6) allein genannt finden. S. Nitzsch zur Od. III 162 und Stengel Jahrb. f. Phil. 1887 S. 653.

[12]) Luk. *Περὶ πένθ.* 19. Eur. El. 511.

[13]) Plut. Arist. 21.

[14]) Vgl. Antimachos Frgm. 18 ff. Stoll. Pind. Nem. III 77. Ael. De nat. anim. XV 7.

[15]) Ein Mischtrank von Milch und Honig ist z. B. auch die erste Nahrung des Zeuskindes, vgl. Preller-Robert Gr. Myth. I 133. S. auch Od. *υ* 69 und Apoll. Rhod. IV 1136.

[16]) Stengel Festschr. f. Friedlaender 416 ff.

[17]) Schol. zu Il. *Α* 459, zu Apoll. Rhod. I 587. Stengel Zeitschr. f. d. Gw. 1880 S. 737 ff.

[18]) Paus. VIII 34, 2; II 10, 1. Apoll. Bibl. II 5, 2 u. s. w.

[19]) Paus. VI 20, 2.

[20]) Thuk. V 11. Plut. Sol. 9.

[21]) Herod. V 47.

Paian oder Flötenmusik fehlten beim Totenopfer.[1])

Es erübrigt noch die Betrachtung einiger anderer Eigentümlichkeiten der verschiedenen Opfer.

81. Nicht alle wurden zu derselben Tageszeit dargebracht. Den himmlischen Gottheiten opferte man am Morgen oder Vormittag.[2]) Eine attische Inschrift (CIA I 2) schreibt vor, das Fleisch der bei einem Speisopfer geschlachteten Tiere vor Sonnenuntergang zu verteilen, und noch genauer bestimmt ein Dekret aus Iulis auf Keos die Zeit, wann das Opfermahl zu veranstalten sei.[3]) Wurde es aber wirklich einmal erst nach Sonnenuntergang beendigt, so war dies doch Ausnahme,[4]) wie denn wohl auch die Sitte der Einwohner von Tithorea, die Opfer am Feste der Isis erst am Nachmittag zu beginnen, aus dem fremdländischen Charakter des Gottesdienstes zu erklären ist.[5]) Häufiger jedoch kam es vor, dass man Opfer, die hauptsächlich zum Zwecke der Weissagung veranstaltet waren, längere Zeit fortsetzte, bis man endlich günstige Zeichen erhielt; doch stellte man auch diese jedenfalls noch vor Sonnenuntergang ein.[6]) Nur *σφάγια*, die man in kritischen Augenblicken schlachtete, wo meist die Zeit drängte, waren auf keine bestimmte Tageszeit beschränkt und wurden mitunter auch nachts dargebracht.[7]) Aber es wäre ja auch unzutreffend, sie als Opfer für himmlische Gottheiten zu bezeichnen. — Umgekehrt erhalten chthonische Gottheiten ihre Opfer in der Nacht.[8]) Der Schatten Klytaimestras erinnert die Erinyen an die Opfer, die sie ihnen zu nächtlicher Stunde, wo man keiner andern Gottheit damit nahe, gebracht habe,[9]) Trophonios empfängt nächtliche Opfer,[10]) ebenso Hekate,[11]) die Moiren, Eileithyien, Gaia,[12]) auch der in den Mysterien eine Rolle spielende Dionysos oder Sabazios,[13]) und ein Orakel befiehlt den Messeniern, nachts eine Jungfrau als Sühnopfer zu schlachten.[14]) Das Fleisch der den *θεοὶ μειλίχιοι* geopferten Tiere muss vor Tagesanbruch beseitigt sein,[15]) und bei Athenaios VII 276 E wird die Ansicht ausgesprochen, dass das Fleisch der nachts geschlachteten Opfertiere leichter verwese. — Auch den Heroen opfert man nachts oder gegen Abend.[16]) Solon fährt nach der Weisung des delphischen Orakels nachts nach Salamis hinüber, um dort den Lokalheroen zu opfern,[17]) die Pheneaten bringen dem Myrtilos nächtliche Opfer,[18]) die Thebaner den Söhnen des Herakles,[19]) die Argonauten dem Dolops[20]) und die Magier des Xerxes den in der Troas begrabenen griechischen Heroen;[21]) in Titane aber, wo von zwei gemeinschaftlich

---

[1]) Aisch. Cho. 151 f. Eur. Iph. T. 145.

[2]) Od. *γ* 335 f. Säkularorakel bei Diels Sib. Bl. 134 v. 12 f.

[3]) Dittenberger Syll. 348; vgl. S. 462 Anm. 11 u. Iw. v. Müller Hdb.[2] IV 223.

[4]) Vgl. Athen. V 591 E.

[5]) Paus. X 32, 9.

[6]) Xen. Hell. IV 1, 22.

[7]) Plut. Alex. 31.

[8]) Etym. M. 468, 34.

[9]) Aisch. Eum. 108 f.

[10]) Paus. IX 39, 4.

[11]) Apoll. Rhod. III 1029 ff.

[12]) Säkularorakel bei Diels Sib. Bl. 134 v. 6 ff.

[13]) Diod. IV 15.

[14]) Paus. IV 9, 2.

[15]) Paus. X 38, 4.

[16]) Proklos zu Hes. Erg. 763. Schol. zu Pind. Isthm. III 110 bei Abel II p. 422 F. Diog. Laert. VIII 33. Rohde Psyche[2] I 149, 2. Deneken in Roschers Myth. Lex. 2512 f.

[17]) Plut. Sol. 9.

[18]) Paus. VIII 14, 7.

[19]) Pind. Isthm. III 105.

[20]) Apoll. Rhod. I 587.

[21]) Herod. VII 43.

verehrten Heroen der eine, Alexanor, heroische, der andere, Euamerion, göttliche Ehren geniesst, empfängt jener seine Opfer erst nach Sonnenuntergang.[1]) — Auch den Toten hat man in ältester Zeit, wo der Kult durchaus apotropäischen Charakter hatte, die Opfer wahrscheinlich nachts dargebracht, wie auch bei Homer (Ψ 218 ff.) Achill dem Patroklos die ganze Nacht durch Spenden giesst, seine Seele rufend, und Odysseus in der Nekyia (λ 12 ff.) seine Opfer ebenfalls nach Sonnenuntergang bringt.[2]) Dass er sich hierbei umwendet, wie es bei Sühn- und Reinigungsopfern[3]) und den damit aufs engste verwandten Opfern für chthonische Gottheiten[4]) stets geschah, zeigt auch, wie damals der Totenkult sich vom chthonischen noch nicht unterschied. Später opferte man den Toten am Tage,[5]) nachts, wie es scheint, nur unter besondern Umständen.[6])

82. Auch hinsichtlich der Farbe der Opfertiere galten verschiedene Bestimmungen und Gebräuche.[7]) Die Alten selbst berichten uns nur, dass es Regel gewesen sei, den oberen Göttern hellfarbige, den unterirdischen und den Toten schwarze Tiere zu opfern.[8]) Doch sind sicherlich zu Speisopfern auch dunkelfarbige Tiere benutzt worden, wenn man andere auch vorgezogen haben mag. In der Odyssee γ 6 wird dem Poseidon eine ganze Hekatombe schwarzer Stiere dargebracht,[9]) demselben Gott werden dann auch wieder weisse[10]) oder rötliche[11]) Tiere geopfert. Ausnahmslos hellfarbige Tiere hat wohl nur Helios empfangen,[12]) den anderen Göttern scheint man sie namentlich als freudiges Dankopfer dargebracht zu haben,[13]) doch galten sie wohl auch sonst als die den Göttern wohlgefälligsten[14]) und werden bisweilen ausdrücklich verlangt.[15]) — Zu Sühnopfern gebrauchte man sowohl schwarze wie weisse Tiere. Epimenides soll bei der Reinigung Athens schwarze und weisse Schafe geopfert haben,[16]) und auch Hekate empfing schwarze[17]) und weisse Hunde[18]) als Sühnopfer.[19]) Verderblichen Winden pflegte man, um sie zu besänftigen, schwarze Tiere darzubringen,[20]) doch wird uns auch von dem Opfer eines weissen Hahnes

[1]) Paus. II 11, 7.

[2]) Vgl. Schol. zu Il. Θ 66 und Λ 84, zu Apoll. Rhod. I 587.

[3]) Rohde Psyche² II 85, 2; 79, 1.

[4]) Apoll. Rhod. III 1029 ff. Soph. Oid. Kol. 30, 490.

[5]) Aisch. Pers. 609 ff. Soph. El. 326 ff. Eur. Or. 114. Plut. Arist. 21. Vgl. Schol. Soph. Oid. Kol. 477 u. mehr bei Stengel Festschr. für Friedlaender 422 f.

[6]) Eur. El. 90 ff.

[7]) Am ausführlichsten darüber Stengel Jahrb. f. Phil. 1886 S. 321 ff.

[8]) S. das Apollonorakel bei Euseb. Praep. ev. IV 9, 2 (nach Wolff Porphyr. De philos. ex orac. haur. lib. rel. 1856 unecht). Arnob. Adv. gent. VII 19. Schol. zu Il. Ψ 30.

[9]) Vgl. dazu die Bem. von Didymos im Schol. u. Kornut. Περὶ θεῶν 22.

[10]) Dittenberger Syll. 373, 5 u. 10. Pind. Ol. XIII 69 (99). Vgl. Verg. Aen. V 236.

[11]) Pind. Pyth. IV 205 (365).

[12]) Il. Γ 103. CIG Ins. I 892. Philostr. Her. XI 1 p. 309.

[13]) Hom. Hymn. XXXIII 10 Baum. Luk. Dial. mer. VII 1. Aristoph. Av. 971. Dittenberger Syll. 388, 67. Vgl. Horat. c. IV 2, 59 f. c. saec. 49.

[14]) Inschr. Athen. Mitt. 1882 S. 72. Bakchyl. V 101 f., IX 105.

[15]) Thessal. Inschr. Athen. Mitt. VII 72 ff. Frgm. Ia. Säkularorakel Diels Sib. Bl. 134 v. 10 ff. Sibyllenorakel 114 v. 47. Dodonaiisches Orakel bei Demosth. XXI 53 p. 531. Auch die sich der Inkubation im Asklepieion zu Pergamon Unterziehenden sollen vorher weisse Tiere opfern (Pergam. Inschr. VIII 2, 264.)

[16]) Laert. Diog. I 110. Vgl. Livius XXII 10.

[17]) Paus. III 14, 9.

[18]) Aristoph. Dait. Frgm. 23 S. 184 Dindorf.⁵ Vgl. Bergk 12 p. 280c. Kock 204.

[19]) Plut. Quaest. rom. 68.

[20]) Aristoph. Ran. 848 f. Vgl. Verg. Aen. III 120.

zu demselben Zwecke berichtet.[1]) Zur Abwendung einer Pest befiehlt das Orakel schwarze Tiere zu opfern,[2]) und Widder von derselben Farbe schlachten neben Menschenopfern die Taulantier, als Alexander gegen ihre Stadt anrückt.[3]) Chthonische Gottheiten, wie Gaia,[4]) die Erinyen,[5]) die Moiren,[6]) empfangen schwarze Tiere.[7]) Ebenso die Heroen. Dem Aristomenes wird an seinem Grabe ein schwarzer Stier geschlachtet,[8]) dem Pelops in Olympia[9]) und dem Kalchas in einer griechischen Kolonie Unteritaliens ein schwarzer Widder,[10]) die Thessaler opfern dem Achilleus ὡς ἥρωι einen schwarzen Stier und einen andern ὡς θεῷ,[11]) und auch der Archon der Plataier schlachtet an den Gräbern der Gefallenen einen schwarzen Stier.[12]) Auch den Toten werden schwarze Tiere geopfert. Die Thessaler schlachten dem Dareios ein schwarzes Lamm,[13]) Orestes auf dem Grabe seines Vaters ein schwarzes Schaf.[14]) Nur ein Opfertier war allen diesen sonst geltenden Bestimmungen und streng beobachteten Gebräuchen nicht unterworfen: das Pferd. Die Griechen haben nur weisse Pferde geopfert.[15]) Mithridates versenkt dem Poseidon ein Gespann weisser Rosse ins Meer,[16]) Pelopidas opfert statt der geforderten Jungfrau ein hellfarbiges Füllen,[17]) ja die Athener sollen dem skythisshen Heros Toxaris, der angeblich bei einer Pest als Arzt Dienste geleistet hatte, an seinem Grabe ein weisses Ross als Totenopfer dargebracht haben.[18])

83. Auch das Geschlecht der Opfertiere[19]) war nicht gleichgiltig. — Sehr gewöhnlich war es, Göttern männliche, Göttinnen weibliche Tiere darzubringen.[20]) Doch sind die umgekehrten Fälle so zahlreich, dass man von einer Regel nicht sprechen darf.[21]) Das Richtige ist, dass einzelne Gottheiten Tiere bestimmten Geschlechts verlangten, andere nicht. Dem Zeus pflegte man männliche Tiere darzubringen,[22]) ebenso dem Poseidon, Herakles und Asklepios, der Hera scheinen umgekehrt nur weibliche geopfert zu sein. Apollon erhielt auch weibliche Tiere;[23]) vor allem werden

[1]) Paus. II 34, 2.
[2]) Kaibel Epigr. gr. 1034.
[3]) Arrian. Anab. I 5.
[4]) Il. Γ 103. Opferkalender der attischen Tetrapolis v. Prott Fasti gr. 48 f. B 17.
[5]) Istros im Schol. Soph. Oid. Kol. 42.
[6]) Zosimos bei Diels Sib. Bl. 129, 130 v. 16, 110 v. 37.
[7]) Dittenberger Syll. 373, 26. Plut. Luc. 10. Quaest. symp. VI, 8, 1. Appian Bell. Mithr. 75. Vgl. Od. κ 527. Paus. X 29, 1. Philostr. Imag. XI 33.
[8]) Paus. IV 32, 3.
[9]) Paus. V 13, 2.
[10]) Strab. VI 284. Vgl. Od. λ 32.
[11]) Philostr. Her. XIX p. 741. Vgl. die delische Rechnungsurkunde v. J. 246 Zl. 22 Bull. de corr. VI 25.
[12]) Plut. Aristeid. 21.
[13]) Philostr. Her. XIX p. 743.
[14]) Eur. El. 516. — Bisweilen legte der Opfernde selbst dunkle Kleidung an (Apoll. Rhod. III 1204 f. Cass. Dio XLVIII 48).
[15]) Stengel Philol. XXXIX 184 f.
[16]) Appian Bell. Mithr. 70 p. 480.
[17]) Plut. Pel. 22. Hier ξανθός; dasselbe Tier wird λευκός genannt Plut. Amat. narr. III 774 D. Rohde Psyche[2] II 349, 3.
[18]) Luk. Skyth. 2. Strab. V 214 f. Arr. Anab. VI 29, 7. Rohde Psyche[2] II 351, 4.
[19]) Stengel Jahrb. f. Phil. 1886 S. 324 ff.
[20]) Il. Γ 103 f., Ψ 147. Paus. IX 3, 4. Vgl. Arnob. Adv. gent. VII 19. Euseb. Praep. ev. IV 9. Porphyr. De antro nymph. 6.
[21]) CIA II 610. Dittenberger Syll. 373, 17. Aristoph. Av. 971 mit Schol. Plut. Quaest. symp. VI 81. Marathon. Opferkal. v. Prott 48 f., B 17 f., B 27, B 44. Auch aus der Gortynischen Inschr. v. Prott 42 nr. 20 ersieht man, so verstümmelt sie ist, dass weibliche Gottheiten männliche Tiere erhalten. Greek Inscr. Brit. Mus. IV 1 nr. 896 Zl. 37: *Μοίραις κριόν*.
[22]) Paton u. Hicks Inscr. of Cos S. 286 nr. 401. Doch auch verschnittene kommen vor. S. v. Prott a. a. O. 48 f. A Zl. 11, B Zl. 47.
[23]) Paus. II 24, 1. IGA n. 379. Vgl. de Molin De ara ap. Graecos S. 72 u. Stengel Jahrb. f. Phil. 1886 S. 326 A. 4.

solche sich oftmals in den grossen Hekatomben befunden haben,[1]) die diesem Gotte vorzugsweise dargebracht wurden; ebenso durften dem Hermes weibliche Tiere geopfert werden.[2]) Umgekehrt erhalten Artemis,[3]) Kore[4]) und bisweilen Aphrodite[5]) auch männliche zum Opfer. Am häufigsten von allen Göttinnen wurden der Demeter männliche Tiere dargebracht,[6]) namentlich bestand das grosse Rinderopfer am Eleusinienfest vorzugsweise aus Stieren und Ochsen,[7]) dagegen durfte man der Athena, wenigstens im eigentlichen Griechenland,[8]) nur weibliche Tiere opfern,[9]) wie denn auch am Panathenaienfest nur Kühe geschlachtet wurden.[10]) Auch die chthonischen Gottheiten empfingen Tiere beiderlei Geschlechts zum Opfer;[11]) die Heroen meist männliche,[12]) seltener verschnittene;[13]) die Toten am liebsten weibliche oder verschnittene.[14]) Eigentümlich ist es, dass zu Eidopfern nur männliche Tiere genommen wurden,[15]) hauptsächlich Stier, Widder, Eber.[16]) Vielleicht hängt damit zusammen, dass auch zu den sog. *τρίττοιαι*, bei denen dieselben Opfertiere sehr gewöhnlich waren,[17]) ausschliesslich männliche Tiere benutzt wurden.[18]) Verschnittene Tiere durfte man ohne Zweifel jedem Gott darbringen, welchem männliche geopfert zu werden pflegten, nur in vereinzelten Fällen wird einmal ausdrücklich ein *ἐνόρχης* verlangt.[19])

84. Für das Alter der Opfertiere wird bei Speisopfern in der Regel die Rücksicht auf die Brauchbarkeit des Fleisches massgebend gewesen sein. Folgte einem grossen Festopfer eine Bewirtung des Volkes, so musste schon wegen des grossen Fleischbedarfs die Hauptmasse der Opfer-

---

[1]) Vgl. z. B. Xen. Hell. VI 4, 29.

[2]) S. d. lesbische Inschr. bei Cauer Del.[2] n. 435.

[3]) Paus. IX 19, 5; vgl. IV 31, 5; VII 18, 7. — Kallim. Frgm. 76 Schnei. Euphronios im Schol. Aristoph. Av. 873. Anton. Liber. 13. Hesych. u. *Βραυρωνία* u. *καπροφάγος*.

[4]) CIA II 834c Zl. 62.

[5]) Cauer Del.[2] n. 435. Vgl. Plut. Thes. 18 u. Tac. Hist. II 3.

[6]) CIG 1464. Eupolis nach dem Schol. Soph. Oid. Kol. 1600.

[7]) CIA II 467, 468, 470.

[8]) Eine ilische Inschrift CIG 3599 befiehlt ihr ausser einer Kuh einen Widder darzubringen, meines Wissens das einzige Beispiel eines männlichen Opfertiers. Zu Paus. I 27, 9 vgl. Plut. Thes. 14 u. Stengel Jahrb. f. Phil. 1886 S. 328.

[9]) Schol. zu Il. *Β* 550; zu Soph. Oid. Kol. 1600. Il. *Ζ* 93; *Δ* 728. Inschr. v. Kos Paton u. Hicks nr. 38; aus Lesbos Bull. de corr. IV 439.

[10]) CIA II 471. Dittenberger Syll. 380, 19 ff.

[11]) Od. *λ* 30. Plut. Luc. 10. Istros im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 42 u. CIG 1464. Dittenberger Syll 373, 17. Kaibel Epigr. gr. 1034. Zosim. Sib. Orakel bei Diels Sib. Bl. 134 v. 10 ff., v. 7 f. Vgl. die Akten der Säkularfeier Ephem. epigr. 1891 S. 225 ff.

[12]) Paus. I 34, 4; IV 32, 3; V 13, 2. Strab. VI 284. Philostr. Her. XIX p. 741. CIA II 469 u. 470.

[13]) v. Prott Fasti gr. 48 f. B 14, 23 f., 25, 30. *οἶς* wird hier Hammel bedeuten. S. Stengel Berl. Phil. Wochenschr. 1896 S. 687.

[14]) Schol. Od. *λ* 30 und *κ* 522. Stengel Jahrb. f. Phil. 1881 S. 80 u. 740 und in d. Festschr. f. Friedlaender 424 f. Rohde Psyche[2] I 58, 2.

[15]) Schol. zu Il. *Τ* 197. Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 377. *Γ* 103 wird allerdings ein weibliches Lamm geopfert, doch ist diese Abweichung durch den Zusatz, dass es der Ge geweiht sein solle, wie das männliche dem Helios, wohl hinlänglich erklärt. Zudem handelt es sich hier nicht um ein griechisches, sondern ein troisches Opfer.

[16]) Demosth. XXIII 68 p. 642. Plut. Pyrrh. 6. Xen. Anab. II 2, 9.

[17]) S. die Zusammenstellung Jahrb. f. Phil. 1886 S. 320 ff.

[18]) S. Hesych. u. *τρικτύα* u. Istros im Etymol. M. u. *τριττύαν θυσίαν* p. 768, 17.

[19]) Z. B. für Poseidon Dittenberger Syll. 373, 6 u. 10. Il. *Ψ* 147 f. für Spercheios. Messen. Inschr. Athen. Mitt. XVI 353. Gortyn. Inschr. bei v. Prott a. a. O. S. 42. Plato Phaon Frgm. com. Meineke II S. 674: *προθύεται πλακοῦς ἐνόρχης*.

tiere ausgewachsen sein. Doch auch bei anderen Gelegenheiten werden häufig ausdrücklich *ἱερεῖα τέλεια* verlangt.[1]) Wahrscheinlich hat man auch geglaubt, das Opfer eines in der Vollkraft stehenden Tieres sei den Göttern am liebsten.[2]) Die Wahl des fünfjährigen Ebers, den Eumaios schlachtet (ξ 419), wird freilich durch die Rücksicht auf den Gast bestimmt, und ebenso die des fünfjährigen Stieres, mit dem Agamemnon die Helden nach dem heissen Schlachttage bewirtet und vor allem Aias, der den gefährlichsten Kampf bestanden hat, ehren will (*H* 315), aber *B* 403 wird dasselbe stattliche Tier geopfert, um dem Zeus eine besondere Ehre zu erweisen, und mit einer *τελήεσσα ἑκατόμβη*[3]) glaubte man doch auch den Göttern das wohlgefälligste Opfer darzubringen. Einen dreijährigen Widder verspricht Ganymedes dem Zeus;[4]) zu den feierlichen Dreiopfern, den vorher besprochenen *τρίττοιαι*, sollen nur dreijährige Tiere verwandt worden sein,[5]) und in Athen verbot ein altes Gesetz, ein Schaf, ehe es geschoren war oder gelammt hatte,[6]) oder Lämmer vor der ersten Schur zu opfern.[7]) Eine koische Opferordnung bestimmt für Asklepios ein ausgewachsenes, ungeschorenes Schaf.[8]) Die genauesten Bestimmungen über das Alter, das die Opfertiere haben sollen, enthält eine Inschrift aus Keos.[9]) Das Rind und das Schaf sollen die Zähne bereits gewechselt haben,[10]) und das Schwein nicht älter als 19 Monate sein. Eine pergamenische Inschrift[11]) bestimmt, dass nach der Anordnung des Orakels der Pallas eine zweijährige Färse, dem Zeus, dem Bakchos und dem Asklepios dreijährige Rinder geopfert werden, die Mysterieninschrift von Andania für die *Μεγάλοι θεοί* ein zweijähriges Schwein,[12]) die Opferordnung aus Mykonos für Semele, Dionysos, Zeus Chthonios und die Ge Chthonia jährige Tiere,[13]) eine Inschrift aus Telmessos alljährlich an einem bestimmten Tag für Zeus Soter ein dreijähriges Rind.[14]) — Wenn wir sehen, wie unendlich häufig neben den Opfern ausgewachsener Tiere Kälber,[15]) Lämmer,[16]) Ferkel[17]) und Zicklein[18]) geopfert wurden, so werden wir uns auch über die Verschiedenheit dieser Bestimmungen nicht wundern. Man opferte eben alles, was man selbst zu essen pflegte. Auffallen muss dagegen, dass die Opfer noch

---

[1]) S. d. Inschrr. Dittenberger Syll. 373, 17, 35 f.; 375. Rangabé Antiqu. hell. n. 821b. *Ἀθήναιον* 1879 S. 408. Bull. de corr. II 615. Athen. Mitt. XVI 353. Vgl. Schol. Soph. Ant. 1012.

[2]) Vgl. Schol. Aristoph. Ach. 785.

[3]) Vgl. Stengel Jahrb. f. Phil. 1885 S. 103.

[4]) Luk. Dial. deor. IV 2.

[5]) Istros im Etym. M. u. *τριττύαν θυσίαν*.

[6]) Androtion bei Athen. X 17 p. 375.

[7]) Philochoros bei Athen. I 16 p. 9. Als Grund für diese Bestimmungen wird allerdings die Rücksicht auf die Zucht der Tiere angegeben. Es fällt dies in dasselbe Kapitel wie das Verbot Solons, ein Rind zum Totenopfer zu schlachten, oder die fast allgemein beobachtete Sitte, Ackerstiere nicht zu opfern.

[8]) Newton Greek Inscr. in the Brit. Mus. II 338.

[9]) Dittenberger Syll. 348.

[10]) Die ersten beiden Schneidezähne, die die Tiere nach Vollendung des ersten Lebensjahres verlieren. Aristot. Hist. anim. VI 21 p. 145 Aub. u. Wim. Die letzten beiden wechseln sie erst dreijährig. Spengel Blätter für Bayr. Gw. 1888 S. 262 ff. u. besonders Nehring Jahrb. f. Phil. 1893 S. 64 ff.

[11]) Kaibel Epigr. gr. 1035.

[12]) Dittenberger Syll. 388, 68.

[13]) Dittenberger Syll. 373, 24 ff.

[14]) Bull. de corr. XIV 164.

[15]) Luk. Dial. mer. VII 1. Babr. Fab. 37. Arrian. De venat. 34.

[16]) Dittenberger Syll. 388, 67 f. Rangabé Ant. hell. II n. 2336. Paus. II 10, 1.

[17]) Athen. IV 139 B; IV 172 A; IX 396 C u. D.

[18]) CIG Ins. I 92. Paus. VI 2, 2.

saugender Tiere ganz gewöhnlich sind, und zwar nicht bloss bei Reinigungsopfern.[1]) Schon bei Homer[2]) geloben Pandaros und Meriones dem Apollon eine Hekatombe neugeborener Lämmer, falls ihr Pfeilschuss erfolgreich sein würde,[3]) und das ganze Altertum hindurch finden wir *γαλαθηνὰ ἱερεῖα* als etwas durchaus Gewöhnliches erwähnt. In zahlreichen Inschriften werden sie den *τέλεια* in einer Weise gegenübergestellt, dass wir annehmen müssen, sie seien kaum seltener gewesen als diese.[4]) Auch die Notiz bei Hesychios (u. *τέλεια*), dass die einen jährige Tiere, die andern schon alle, die über zehn Tage alt seien, für *τέλειοι* erklärten, lässt darauf schliessen, dass die Opfer noch saugender Tiere an der Tagesordnung waren.[5]) Auch scheint es hier keinen Unterschied gemacht zu haben, welcher Gottheit die Tiere dargebracht wurden; eine Spur davon könnte man einzig darin finden, dass die jungfräuliche Athena die *ἄζυγα* oder *ἄδμητα ἱερεῖα* vorzieht,[6]) während der mütterlichen Demeter umgekehrt Muttertiere,[7]) mit Vorliebe trächtige, geopfert werden. Es ist dies ein Symbol der Fruchtbarkeit, wie das namentlich aus den Akten der römischen Säcularfeier hervorgeht.[8]) Auffallend ist, dass in Kos der Athena ein trächtiges Schaf dargebracht wird,[9]) wie denn in Patmos auch Artemis schwangere Opfertiere nicht verschmäht zu haben scheint.[10])

f. Reinigungen und Sühnungen.

Litteratur: Lomeier De vet. gent. lustrationibus 1681. Hermann Gottesdienstl. Altt.² § 23. Schoemann Griech. Altt. II³ 352 ff. v. Lasaulx Die Sühnopfer der Griechen und Römer (in den Akadem. Abhndlgg. Würzburg 1844 S. 236 ff.). Naegelsbach Nachhom. Theologie S. 356 ff. James Donaldson on the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Grecs in den Transactions of the Royal Society of Edinburgh Bd. XXVII (1876) S. 427–465. Diels Sibyll. Blätter, Berl. 1890. Rohde Psyche² II 71 ff. 405. Bötticher Tektonik IV 55 ff.

85. Es ist bereits erwähnt worden, dass kein Unreiner das Heiligtum eines Gottes betreten oder an einem Opfer teilnehmen durfte.[11]) Wer war nun unrein? Platon (Leg. 716 E) sagt: *τὴν ψυχὴν ὁ κακός*, d. h. der Böse, und in Epidauros war im Vorhof des Asklepiostempels zu lesen:

---

[1]) Vgl. Aisch. Eum. 430.

[2]) *Δ* 120, *Ψ* 873.

[3]) Vgl. hier wie überhaupt für das folgende Stengel Jahrb. f. Phil. 1882 S. 246 f. Auch *Θ* 518, *ϑ* 263, *α* 431. Hes. Erg. 543 u. 592.

[4]) Dittenberger Syll. 371, 31 f. CIA II 610, 632. CIA I 4. Herod. I 183. Plat. Leg. 834 C. Ael. Var. hist. VII 13. CIA II 631 und Böckh Kl. Schr. IV 408 f.

[5]) Kälber, Lämmer, Ferkel saugen alle beträchtlich länger als zehn Tage. Vgl. Lenz Naturgesch. Gotha 1851 I 654 u. 468.

[6]) *βοῦς ἦνις ἠκέστας* Z 93, *K* 292, *γ* 382; *μόσχον ἄζυγος ἁγνοῦ* Kaibel Epigr. gr. 1035, 21. *ἄζυγας βοῦς* für Artemis Bakchyl. IX 105.

[7]) CIA II 467 *βοῦς τροφίας*. Dittenberger Syll. 388, 68 *σὺν ἐπίτοκα*.

[8]) Mommsen Ephem. epigr. 1891 S. 225 ff. Vgl. Horat. c. saec. 29 f. — Der marathonische Opferkalender v. Prott a. a. O. 48 f. fordert für Ge eine *βοῦς κυοῦσα* (B 9), für Daira *οἶς κυοῦσα* (B 12), *Ἐλευσινίαι ὗς κυοῦσα, Χλόηι ὗς κυοῦσα* (B 48, vgl. A 28, A 43). Delische Rechnungsurkunde von 250 Zl. 68 Bull. de corr XIV 505 A. 4: *ὗς ἐγκύμων εἰς θυσίαν τῆι Δήμητρι.* Urkunde von 246 Zl. 22 Bd. VI S. 25 Zl. 200: *ὗς ἐγκύμων* (vgl. Tac. ann. XV 47). Kornut. *Περὶ θεῶν* 28 p. 211: *θύουσι δ' ὗς ἐγκύμονας Δήμητρι πάνυ οἰκείως.* Dittenberger Syll. 373 für Demeter *ὗν ἐγκύμονα*. Opferkalender von Kos Paton u. Hicks 37 Zl. 61: *οἶς τελέα κυέοσα*. Dasselbe Opfer empfängt Rhea (ebenda 38 S. 89) und auch den Eumeniden (Paus. II 11, 4) und der Pelarge in Boiotien (Paus. IX 25, 6) werden trächtige Tiere geopfert.

[9]) n. 37 Zl. 57 bei v. Prott 21.

[10]) Kaibel Epigr. gr. 872.

[11]) Vgl. CIG Ins. II 183. Luk. *Περὶ θυσ.* 13. Schol. Aisch. Eum. 276. Bötticher Tekt. IV 57 f.

Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels;
Niemand aber ist rein, ausser wer heiliges denkt.[1])

Ganz ähnlich heisst es in einer in Lindos gefundenen rhodischen Inschrift:[2]) Nur wer rein ist an Hand und Herz und ein gutes Gewissen hat, darf sich dem Heiligtum nahen. Aber der älteren Zeit liegt nichts ferner als solche Vorstellungen. Blieb freilich auch später äusserliche Reinheit erforderlich,[3]) so hat das homerische Zeitalter überhaupt noch keine Ahnung, dass es auch eine andere geben könne.[4]) Telemachos reinigt in der Meerflut die Hände, ehe er sie betend zu Athena erhebt,[5]) Penelope wäscht sich vor dem Gebet und legt reine Kleider an,[6]) Hektor scheut sich mit ungewaschenen, von Blut und Staub besudelten Händen dem Zeus zu spenden,[7]) Achilleus reinigt Hände und Becher aufs sorgfältigste, ehe er dem Gotte das Trankopfer ausgiesst,[8]) und als die Pest aufhört, opfert man dem Apollon die Hekatomben erst, nachdem das ganze Heer sich auf die Aufforderung Agamemnons gereinigt hat, und alles Unsaubere abgethan und ins Meer geworfen ist.[9]) Von der Vorstellung aber, dass es noch eine andere Unreinheit geben könne als die des Körpers, findet sich in den Epen nicht die geringste Spur, denn aus der blossen Erwähnung Ixions an einer zudem noch interpolierten Stelle[10]) lässt sich ganz gewiss nicht schliessen, dass der Dichter die Sage von der Reinigung des Mannes durch Zeus gekannt habe.[11]) Aber nicht lange dauerte es, da empfand man, dass wenigstens einer, der seine Hand mit dem Blut eines gemordeten Mannes besudelt hatte, einer umständlicheren Reinigung bedürfe, als einer blossen Abwaschung des Blutes, dass er, um wieder als Unbefleckter vor Göttern und unter Menschen erscheinen zu können, sich einer feierlichen, unter bestimmten Ceremonien vorgenommenen Lustration unterziehn müsse. Auf diese Weise hoffte man die zürnende Seele, die Erinys[12]) des Erschlagenen zu besänftigen oder auch es ihr unmöglich zu machen, sich zu rächen. Reinigen heisst böse Geister bannen, *ἀποτρόπαια* sind die Mittel sie wegzutreiben.[13]) Deshalb wird die Kathartik komplizierter, je lebendiger der Glaube an ein Geisterreich ist, deshalb finden wir bei Homer nichts davon im Gegensatz nicht nur zu einer spätern, sondern vielleicht auch einer vorangegangenen Zeit. Nie ist die Daseinsfreudigkeit grösser, nie die Kluft zwischen Leben und Tod, dem Sonnenlicht auf Erden und der Finsternis im Hades weiter; der Lebende hofft, der Sterbende fürchtet, sie sei unüberbrückbar. Und wo ritterliche Adelsgeschlechter herrschen, trotzig ihrer Kraft vertrauend, wie die homerischen *βασιλεῖς*, findet der ängstliche Glaube der niedrigen Bürger schwer Eingang: erst lange nach ihrem

[1]) *ἁγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια* Theophr. *Περὶ εὐσεβ.* (Porph. De abst. II 19). Vgl. Clemens Al. Stromat. V 1 p. 652 u. IV 22 p. 628. Die Übersetzung des Distichons ist von Jacob Bernays Theophr. üb. d. Frömmigkeit 67.

[2]) CIG Ins. I 789.

[3]) S. z. B. Hippokr. De morbo sacr. 2.

[4]) Vgl. Nitzsch zur Odyss. I 310 u. a.

[5]) *β* 261. Vgl. l 171 ff.

[6]) *δ* 750, *ρ* 48.

[7]) Z 266 ff. Vgl. Ω 302 ff.

[8]) Π 228 ff

[9]) Α 313 ff. Vgl. Ξ 171.

[10]) Ξ 317.

[11]) Vgl. Schoemann a. a. O. II 354.

[12]) Rohde Rhein Mus. 1895 S. 1 ff.

[13]) Aisch. Cho. 967 f. Rohde Psyche[2] II 70 ff.

Frevel, als die Götter die Seuche senden, die man mehr fürchtet als die stolzen Herren auf der Burg, werden die Alkmeoniden aus Athen vertrieben.[1] In homerischer Zeit besteht die einzige Mordsühne in einer Wertentschädigung an die Verwandten des Erschlagenen,[2] und als der Mörder Theoklymenos dem Opfer Telemachs beiwohnt, wird auch dies nicht durch seine Anwesenheit entweiht (*ο* 222 f.). Das erste Beispiel der Purifikation eines Mörders, das uns begegnet, die Reinigung des Achilleus nach der Ermordung des Thersites, zeigt wesentlich andere Formen, als die später üblichen. Achill begiebt sich nach Lesbos, bringt dort noch vor der Reinigung Apollon, Artemis und Leto ein Opfer, darf sich also an gottesdienstlichen Handlungen beteiligen und den Göttern nahen wie jeder andere, darnach erst reinigt ihn Odysseus.[3] Charakteristisch ist ferner für die alte Zeit, dass der unfreiwillige Mörder Blutschuld ebenso auf sich lädt, wie der absichtliche.[4] Die Seele des dem Leben Entrissenen zürnte ihm für die zufällige, doch in ihren Folgen gleich schwere That nicht minder. Auch dass die Ceremonie nie von Sehern oder Priestern vollzogen wird,[5] zeigt, dass man noch nicht an die besondere Vertrautheit dieser Personen mit dem Geisterreich glaubte, die sie vor andern befähigte, die bösen Einwirkungen fern zu halten. Die Blutschuld blieb auch später, als noch manches andere für verunreinigend angesehn wurde, die schwerste Befleckung und erheischte, auch wenn der Forderung des Gesetzes genuggethan war, die ernsteste Sühnung. Durch das Blut, das an der Hand des Mörders geklebt hatte, war nicht nur äusserlich sein Leib besudelt: die Befleckung (*μύσος*, *μίασμα*) blieb an ihm haften, auch wenn die wahrnehmbaren Spuren der That getilgt waren, wie ein Krankheitsstoff, der auch andere, die mit ihm in Berührung kamen, ergreifen konnte. Der Mörder musste das Land, in dem die That verübt worden war, verlassen, hier liess die Seele des Toten die Reinigung und Versöhnung nicht zu. Schon Achill geht mit Odysseus nach Lesbos, und geschieht es auch nur auf kürzeste Zeit, lediglich zum Zwecke der Purifikation, so ist doch auch hier schon derselbe Gedanke, dieselbe Ansicht, die später die Verbannung des Mörders fordert, unverkennbar: im Lande des Toten ist seine Erinys mächtig, und das Verweilen des Mörders würde sie beleidigen und reizen. Weiter verfolgt sie ihn nicht, wie ähnlich das Wirken des Heros an der Grenze des Landes, wo er sein Grab gefunden hat, aufhört.[6] So ist es besonders schlimm und verhängnisvoll, einen *ἐμφύλιος* zu töten,[7] nicht bloss weil den Verwandten nach alter Satzung die heilige Pflicht der Blutrache oblag. Dem ins Ausland Geflohenen aber die Reinigung zu verweigern ist grausam und gottlos. Zeus selbst hat einst den Ixion gereinigt und der Sage nach damit das erste Beispiel und Vorbild gegeben,[8] auch andere Götter versagen den

---

[1]) Diels Sitzgsber. der Berl. Akad. 1891 S. 389 f.

[2]) *Ι* 633 ff., *Β* 665, *Ν* 574 u. 697, *Ψ* 89, *ο* 224, *ξ* 380, *φ* 27 ff.

[3]) Proklos Aithiop. Wagner Mythogr. gr. 242.

[4]) *Ψ* 85 ff. Demosth. XXIII 61 p. 639. Lobeck Agl. 968.

[5]) Lobeck Agl. 869. Apollod. II 3, 1.

[6]) Rohde Psyche[2] I 265, 1.

[7]) Paus. II 20, 7.

[8]) Pherekyd. Frgm. 103. Aischyl. Eum. 440 f. u. 717 f. Frgm. 197 Herm.

Sterblichen diese Gnade nicht,[1]) da dürfen es die Menschen ebensowenig:[2]) Orestes wird in Troizen gereinigt,[3]) und der Phryger Adrastos vom lydischen König Kroisos.[4])

Die spätere Zeit macht einen Unterschied zwischen absichtlichem und nicht beabsichtigtem Todschlag, zwischen gerechter und ungerechter Tötung.[5]) Wer den Buhlen bei der Gattin, Tochter, Mutter oder Schwester bei der That ertappte und ihn tötete, wer einen Geächteten oder einen Tyrannen[6]) erschlug, brauchte nicht gereinigt zu werden,[7]) ebensowenig, wen die Richter von der Schuld freigesprochen hatten. Auch wenn der Sterbende freiwillig auf die Rache verzichtete und sich mit dem Mörder versöhnte, blieb dieser unbehelligt.[8]) Unvorsichtiger Todschlag beim Waffenspiele machte nur eine Reinigung notwendig; wer sonst ohne seine Absicht getötet hatte, musste auf eine bestimmte Zeit in die Fremde gehn.[9]) Er verliess das Land mindestens auf ein Jahr[10]) auf einem vorgeschriebenen Wege,[11]) nachdem er vorher in der Heimat gereinigt worden war. War die Strafzeit abgelaufen, so söhnte er sich mit den Angehörigen des Getöteten aus, was diese ihm nicht verweigern durften,[12]) unterzog sich nochmals einer Reinigung und war dann ganz restituiert.[13]) Nicht jeder Mord war sühnungsfähig. Wer Eltern oder die nächsten Verwandten, z. B. einen Bruder,[14]) erschlagen,[15]) oder den Gastfreund ermordet hat,[16]) verfällt den Erinyen. Auch für eine Blutthat, die an geheiligter Stätte vollbracht worden ist, giebt es keine Verzeihung.[17]) Eine Verjährung der Blutschuld tritt nicht ein;[18]) ja es scheint vorgekommen zu sein, dass noch die männliche Nachkommenschaft bestimmter Mörder für die Schuld des Vaters durch Rechtsbeschränkung zu büssen hatte.[19]) Dem auf Mord Angeklagten ist bis zum Gerichtstage das Betreten einer geweihten Stätte untersagt, und keiner darf die Hand auf ihn legen; der Prozess findet unter freiem Himmel statt.[20]) Wer wegen eines sühnungsfähigen Mordes in der Verbannung lebt und draussen jemanden ermordet zu haben beschuldigt wird, muss nach athenischem Gesetz zu dem am Meer gelegenen Gerichtshof Phreato fahren und vom Fahrzeug aus seine Verteidigung führen.[21])

Doch mehr als diese halb rechtlichen Fragen gehen uns hier die religiösen Ceremonien, d. h. die Art der Reinigung selbst an.

---

[1]) Apollod. II 22 Wagner 57 und epit. 185.
[2]) Aisch. Eum. 233 f.
[3]) Paus. II 31, 7.
[4]) Herod. I 35.
[5]) Vgl. Isokr. Paneg. 10. Aristot. Ath. Pol. 57.
[6]) Vgl. Zeller Ber. der preuss. Akad. der Wiss. 1887 S. 1140.
[7]) Aristot. Ath. Pol. 57. Meier-Schoemann[2] Att. Prozess 377 f.
[8]) Eur. Hipp. 1450. Demosth. XXXVII 59.
[9]) Schol. Il. Ω 480.
[10]) ἀπενιαυτισμός, vgl. Plat. Leg. IX p. 865.
[11]) Demosth. XXIII 72 p. 644.
[12]) Philippi Areopag und Epheten 115 f.
[13]) Dass der Reinigung nicht sogleich oder ganz selbstverständlich die Sühnung (ἱλασμός) folgt, zeigt am besten das Beispiel des Orestes (Aisch. Eum. 448 ff.). Vgl Rohde Psyche[2] I 271 ff.
[14]) Aisch. Sept. 680 ff.
[15]) Aisch. Eum. 605, 212.
[16]) Aisch. Eum. 546, 355.
[17]) Arist. Ath. Pol. 1. Eur. Ion 1259
[18]) Passow Herm. XXV 466 f.
[19]) Arkad. Inschr. Bull. de corr. XVI 569 ff. u. Dittenberger Herm. XXVIII 472 ff.
[20]) Antiph. V 11.
[21]) Aristot. Ath. Pol. 57. Demosth. XXIII 17 p. 146.

Am ausführlichsten wird uns die Reinigung Iasons und Medeias nach dem Morde des Apsyrtos geschildert.[1] Die Mörder stellen sich Kirke als der Reinigung bedürftig vor, ohne zu sagen, wer sie sind, denn der Ungereinigte darf zu keinem sprechen,[2] und Kirke erfüllt ihre Bitte, ohne zunächst darnach zu fragen, wie Kroisos den Adrastos reinigt, ehe er weiss, mit wem er es zu thun hat. Was der Flehende will, erkennt man aus seiner Haltung; mit verhülltem Haupte setzt er sich auf den Herd,[3] denn das Sitzen ist ein Zeichen der Hilflosigkeit und der Demut.[4] In dieser Stellung findet die Pythia[5] Orest, einen Ölzweig mit weisser Wolle umwunden in der Hand.[6] Der Reinigungsakt zerfällt in zwei Teile, wie wir es schon in der Schilderung der Aithiopis (freilich in umgekehrter Reihenfolge, S. 140) fanden: in die eigentliche Reinigung und das Versöhnungsopfer. Kirke schlachtet ein noch saugendes Ferkel, lässt das Blut des Tieres über die Hände der Mörder fliessen,[7] und wäscht sie, den Zeus Katharsios anrufend, mit Wasser ab, das sie darnach durch eine Dienerin fortschaffen lässt. Darauf begiebt sie sich an den Herd des Hauses, verbrennt hier unblutige Opfer und giesst weinlose Spenden ins Feuer, wiederum die Gnade des Zeus anrufend, der die Erinyen besänftigen solle. Das Ferkel darf als fluchbeladen nicht auf dem Herde verbrannt werden, sondern wird wohl von den Dienerinnen zusammen mit dem verunreinigten Wasser beseitigt worden sein.[8]

In das Gebiet der Kathartik gehört auch der abscheuliche Brauch des *μασχαλίζειν*.[9] Der Mörder schneidet dem Toten die Extremitäten ab, reiht die abgeschnittenen Gliedmassen auf eine Schnur, legt sie dem Toten um den Hals, zieht die beiden Enden, nachdem sie sich über der Brust gekreuzt haben, unter den Achseln durch und bindet sie dann wohl auf dem Rücken zusammen. Er behandelt den Leichnam wie den Leib eines Opfertiers, die abgeschnittenen Stückchen sind die *ἀπαρχαί* oder *ἄργματα*,[10] die den Göttern geweiht werden, sie sollen wenigstens symbolisch ein Reinigungsopfer bedeuten. Zugleich aber wirkt ein andrer Aberglaube oder Glaube mit: die Toten gehn in den Hades so, wie sie aus dem Leben schieden, oder so, wie man ihren Leib zuletzt auf der Oberwelt sah, der Verstümmelte lebt auch in der Unterwelt mit denselben Gebrechen weiter,[11] und ist also der Fähigkeit beraubt, sich an seinem Mörder zu rächen.[12] Denselben Sinn hat das dreimalige Aussaugen und Ausspeien des Blutes;[13] es soll den Toten schwächen und zugleich eine Art Gegenzauber gegen die Macht der Rache heischenden Seele ausüben.

86. Viel umständlicher und wichtiger sind die Reinigungen eines

---

[1]) Apoll. Rhod. IV 702 ff.
[2]) Aisch. Eum. 277 ff., 448 ff.
[3]) Schol. Il. Ω 480. Schol. Demosth. XVIII 259 p. 313. Diels Sib. Bl 123.
[4]) Thuk. I 24; I 136.
[5]) Aisch. Eum. Anf.
[6]) Vgl. Aisch. Suppl. 191.
[7]) Schol. Apoll. Rhod. IV 704. Etym. M. 313, 41. Schol. Aristoph. Vesp. 288. Rohde Psyche² I 271; II 78, 1. Diels Sib. Bl. 70.
[8]) Vgl. Dorotheos bei Athen. IX 78 p. 410, auch Didymos im Schol zu Aristoph. Pax 956 u. Athen. IX 409 B.
[9]) Aisch. Cho. 439. Soph. El. 445. Etym. M. 188, 22 f Rohde Psyche² I 322 ff.
[10]) Od. ξ 428, 446.
[11]) Od. λ 40 f. Soph. Oid. T. 1371 ff. Dümmler Philol. 1897 S. 6 ff.
[12]) Anders Benndorf Monument v. Adamklissi 132 A. 1. v. Wilamowitz Aisch. Cho. 201.
[13]) Apoll. Rhod. IV 477. Rohde Psyche² I 426.

ganzen Volkes. Sie werden teils in regelmässigen Zwischenräumen vorgenommen, auch ohne dass eine besondere Veranlassung vorliegt, weil man nicht wissen kann, ob nicht durch irgend eine verborgene Missethat der Zorn der Gottheit erregt ist, und es vermeiden will, erst durch eine über das Land verhängte Seuche oder andere Heimsuchungen darauf aufmerksam gemacht zu werden, teils werden sie angestellt, wenn man die Stadt durch irgend einen Greuel befleckt glaubt. Jenem Zwecke dienen die grossen Sühn- und Versöhnungsfeste, wie z. B. in Athen die alljährlich gefeierten Thargelien,[1]) diese finden, wie das in der Natur der Sache liegt, nur in ausserordentlichen Fällen statt. Keine ist bekannter und berühmter, als die Reinigung Athens durch Epimenides, den man dazu aus Kreta holen liess. Die Mehrzahl der Kyloniden war von einer Schar Athener unter Führung der Alkmeoniden ermordet worden, und zwar an Altären, zu denen sie Schutz suchend geflohen waren. So war der Frevel besonders schwer. Eine verheerende Seuche befiel die Stadt, und in dieser Not schickte man, da nichts helfen wollte, zu dem berühmten Sühnpriester nach Kreta, wie man sich in solchen Fällen überhaupt gern ans Ausland wandte, selbst wenn es durch uralte Kulte weniger berühmt war als die Insel des Minos.[2]) Epimenides kommt und nimmt eine umfassende Reinigung der Stadt vor.[3]) Ehe mit dieser begonnen werden kann, müssen die Alkmeoniden, die Schuld am Morde trugen, das Land verlassen, und auch die Gebeine der inzwischen verstorbenen Mitschuldigen (ἐναγεῖς), die dem Geschlecht angehörten, ausgegraben und über die Grenze geschafft werden. So lange sie sich im Lande befinden, ist eine Reinigung nicht möglich, weil von ihnen das μίασμα, welches das Land verpestet hat, immer aufs neue ausgehen würde.[4]) Nach der Anordnung des Lustrierenden werden schwarze und weisse Schafe auf den Areopag gebracht, wo an den Altären der Eumeniden die Blutthat begangen worden war. Man dachte sich wohl, dass das μίασμα an einigen Stellen der befleckten Stadt und des Landes besonders hafte und von ihnen wie von einem Herd der Ansteckung sich vorzugsweise verbreite. War ein Schuldbefleckter einen bestimmten Weg gegangen und hatte sich an bestimmten Stellen aufgehalten, so konnte man diese lustrieren: hier hatten die Mörder sich noch lange nach der That im Lande befunden und überall verkehrt, und so liess man denn die Tiere frei laufen und überliess es den Göttern, sie hinzuführen, wohin sie wollten. Wo sich ein Schaf niederlegte, wurde ein Altar errichtet, und an diesem ward es geopfert, und zwar keinem bestimmten Gotte, sondern τῷ προσήκοντι, dem es zukäme. Deshalb die Wahl der verschiedenfarbigen Tiere, weil die chthonischen Gottheiten dunkle, andere weisse verlangten. Neanthes von Kyzikos (bei Athen. XIII 78 p. 602) berichtet,

---

[1]) Vgl. Schäfer Demosth.[2] II 155.

[2]) Diels Sitzgber. der Berl. Akad. 1891 S. 391.

[3]) Aristot. Ath. Pol. Anf. Suid. u. Ἐπιμενίδης. Athen. XIII 78 p. 602. Diog. Laert. I 110 vgl. 112. Diels a. a. O. 387 ff. v. Wilamowitz Eur. Hippol. 243 ff. Rohde Psyche[2] II 98 f. Von älteren Untersuch. vgl. Rohde Rhein. Mus. XXXIII 208 ff. Niese Histor. Unters. f. A. Schäfer 1 ff., Bonn 1882. Loeschcke De Pausaniae descript. 23 ff. Dorpat 1883. Töpffer Att. Geneal. 140 ff. Schultess De Epimenide Crete, Bonn 1877.

[4]) Eur. Her. 1322. Diels a. a. O.

Epimenides habe auch ein Menschenopfer für erforderlich gehalten, und ein schöner athenischer Jüngling habe sich freiwillig zu sterben erboten, andere Schriftsteller,[1]) es seien zwei Menschen geopfert worden.[2]) Dass Plutarch davon schweigt, beweist nicht, dass dies Opfer nicht wirklich vollzogen worden ist.[3]) Bei solchen Gelegenheiten hat man in der That auch in späterer Zeit Menschenopfer gebracht.[4])

Der Glaube, dass einzelne von den Göttern mit Offenbarungen begnadete Männer sich vorzugsweise auf Reinigungen verstünden, ward bald allgemeiner, und wie man sich in der Praxis erforderlichen Falls an solche Sachverständige wandte, so wusste die Sage an berühmte Seher und Priester der Vorzeit anzuknüpfen, und von Lustrationen, die sie vorgenommen hätten, zu berichten. So sollte Melampus die Töchter des Proitos gereinigt haben,[5]) und Teiresias gab an, wie das Haus der Amphitryon, in dem der kleine Herakles die von Hera gesandten Schlangen erwürgt hatte, gereinigt werden sollte.[6])

87. Gebräuche und Ceremonien[7]) sind natürlich, wenn ein einzelner Befleckter gereinigt werden soll, ganz andere, als wenn es sich um ein Land oder eine Stadt oder überhaupt einen grösseren Raum handelt. Hier fehlt das Blut von Opfertieren niemals, dort ist es nur dann unentbehrlich, wenn der zur Reinigende selbst Blut vergossen hat; denn das Tier stirbt statt des menschlichen Thäters; dadurch aber wird der Groll des Toten versöhnt, und ist er beschwichtigt, so ist der Schuldige auch wieder rein.[8]) Damit ist freilich nicht gesagt, dass nicht auch in andern Fällen Blutopfer gestattet und in bestimmten sogar Sitte geworden waren.[9]) Namentlich in späteren Zeiten konnte man sich hierin kaum genugthun, wie die, besonders in Italien üblichen, Taurobolien und Kriobolien beweisen, die man schon zu grösserer Wirkung der *τελεταί* anwandte, also einer Reinigung, der überhaupt keine bestimmte Verschuldung und Befleckung vorausgegangen war.[10]) Im allgemeinen aber gilt, dass bei der Reinigung von Personen ausser dem *καϑάρσιον πῦρ*[11]) unter allen Umständen erforderlich nur das Wasser war. Und zwar ist nur fliessendes oder Meerwasser geeignet, das auf die Dauer nicht befleckt werden kann,[12]) ein See oder Teich würde selbst verunreinigt worden sein. Auch scheint man das Wasser einiger Quellen für besonders wirksam gehalten zu haben. Orestes soll mit dem Wasser der Hippokrene gereinigt worden sein,[13]) Pausanias (II 17, 1) erzählt von einem Quell in

[1]) Vgl. Diog. Laert. I 110 Ende.

[2]) Der Name des einen, Kratinos, wird übereinstimmend bei Diogenes und Athenaios überliefert. Die Quelle, der Diogenes bei der Schilderung der Reinigung folgt, berichtet nichts von Menschenopfern, bringt die Sache aber auch gar nicht in Zusammenhang mit dem *ἄγος Κυλώνειον*.

[3]) Rohde Psyche² II 99. Schoemann a. a. O. II 362 Anm. 2 legt mit Unrecht darauf Gewicht, denn Plutarch schildert die Reinigungsceremonien überhaupt nicht.

[4]) Vgl. Diels a. a. O. 391 A. 4.

[5]) Paus. VIII 18, 3; V 5, 5.

[6]) Theokr. Id. XXIV 86 ff.

[7]) Vgl. Diels Sib. Bl. 69 ff., 120 ff.

[8]) Eur. Iph. T. 1223 *φόνῳ φόνον ἐκνίπτειν*. Rohde Psyche² II 77.

[9]) Vgl. z. B. Paus. V 16, 5.

[10]) z. B. IG Sic. et Ital. 1018, 1020.

[11]) Eur. Her. 937. Vgl. Iph. T. 1224 u. 1216.

[12]) Aisch. Eum. 452. Eur. El. 794. Iph. T. 1039, 1193. Dittenberger Syll. 468, 15. Koische Inschr. bei v. Prott Leg. sacr. S. 25 Zl. 23 f. (Paton u. Hicks nr. 38) Kaibel Epigr. gr. 1034. Paus. IX 30, 4, V 5, 6. Poll. I 32 f. Vgl. Verg. Aen. II 719. Rohde Psyche² II 405 f.

[13]) Paus. II 31, 11.

der Nähe des Heraions bei Mykenai, dessen Wasser man vorzugsweise zu Reinigungen gebrauchte,[1] und die Argeier benutzten den Quell Lerna zu demselben Zweck.[2] In andere Quellen wiederum durfte man weder Opferblut giessen noch ihr Wasser zu Reinigungen gebrauchen.[3] — Bisweilen wird dem Wasser Salz beigemischt,[4] oder der Waschung eine Salbung mit Myrrhenöl hinzugefügt.[5] Auch mit anklebenden, das Unreine aufsaugenden Stoffen, wie nasser Erde, Kleien oder Eidottern wird der zu Reinigende bestrichen (*περίψημα*, *περιμάττειν*),[6] und dann alles durch Abwaschungen mit Wasser entfernt.[7] Sodann wird der Lorbeer, dem man eine reinigende Kraft zuschreibt,[8] bei Lustrationen angewandt; desgleichen die Feige[9] und der Nieswurz.[10] Das wesentliche ist, dass jede Spur der Unreinheit getilgt wird, auch Gerüche. Zu diesem Zweck wird ein Feuer angezündet,[11] und Schwefel,[12] Weihrauch und stark duftende Kräuter darin verbrannt.[13]

Alles was zur Reinigung angewandt (*καθάρματα*, *καθάρσια*) und mit dem Befleckten in Berührung gekommen ist, wird sorgfältig beseitigt, und zwar vergraben[14] oder ins Meer[15] oder in einen Fluss[16] geworfen. Niemand darf etwas davon berühren,[17] auch das gebrauchte Wasser wird fortgeschafft.[18] Verbrannt scheint niemals etwas zu sein. Beim Verlassen der Stätte, wo man die *καθάρματα* fortgeworfen hatte, durfte man sich nicht umschauen.[19] Wurde ein Tier geschlachtet, so beseitigte man den Leib und das zur Reinigung benutzte Blut auf dieselbe Weise. Wie die andern Reinigungsmittel wurde es den unheimlichen Geistern überlassen, war ein Opfer für sie.[20] Für besonders wirksam galt das Blut noch saugender Ferkel,[21] seltener das von jungen Lämmern,[22] wahrscheinlich erst in späterer Zeit auch das von Hunden.[23] Ein vereinzelt dastehender Fall ist es, dass bei der Reinigung des Heiligtums der Aphrodite Pandemos in Athen eine Taube geopfert wird.[24] Dieser Vogel war ihr heilig,[25] Schweine[26] aber verhasst.[27] Mit Ferkelblut wurde der

---

1) Vgl. Paus. V 15, 6.

2) Hesych. u. *Λέρνη*.

3) Paus. I 34, 3.

4) Theokr. Id. XXIV 96.

5) Kleidemos bei Athen IX 78 p. 410

6) Demosth. XVIII 259 p. 313. LOBECK Agl. 652 ff. ROHDE Psyche² II 406 f.

7) Plut. De superstit. 3. Luk. Dial. mort. I 1; Katapl. 7. *περιρραίνειν* Poll. VIII 65.

8) Eur. Ion. 114 ff. DIELS Sib. Bl. 120.

9) Athen. III 74 D. Paus. I 37, 4. Eustath. zur Od. *η* 116 p. 1572. Vgl. auch STENGEL Jahrb. f. Phil. 1883 S. 370 u. TÖPFFER Att. Geneal. 249.

10) Plut. Quaest. gr. 46.

11) *καθάρσιον πῦρ*. Eur. Iph. T. 1216. Her. 937. v. WILAMOWITZ Her.² II 208.

12) MOMMSEN Säkularakten Monum. antich. 1891 S. 639.

13) Vgl. SCHOEMANN Gr. A.³ II 368.

14) Z. B. Paus. II 31, 11.

15) Il. *Α* 314.

16) Paus. V 5, 6; VIII 41, 2.

17) Porph. De abst. II 44.

18) Athen. IX p. 410.

19) Schol. Aisch. Cho. 98. Apoll. Rhod. III 1037 ff. ROHDE Psyche² II 85, 2.

20) ROHDE Psyche² II 79, 1.

21) Aisch. Eum. 430 u. 282. Paus. V 16, 5. Schol. Apoll. Rhod. IV 704. Bildliche Darstellung eines Reinigungsopfers bei SCHREIBER Kulturhist. Atlas Taf. XV n. 18.

22) Eur. Iph. T. 1223.

23) Plut. Quaest. rom. 68 vgl. 52. DAREMBERG-SAGLIO Dict I 438 f. Arch. Ztg. XIV 215 ff.

24) Bull. de corr. XIII 163.

25) Schol. Apoll. Rhod. III 549.

26) Vergl. die delische Inschr. Bull. de corr. VI 22 Zl. 180: *χοῖρος τὸ ἱερὸν καθᾶραι*, die eleusinische Ephem. arch. 1883 S 119 Zl. 49: *χοῖροι δύο καθ[ῆραι τὸ ἱερ]ό[ν]* u. d. koische v. PROTT Leg. sacr. S 29 B Zl. 4 (PATON u. HICKS nr. 40): *καθαίρεται χοίρῳ*.

27) S. S. 108.

Platz, auf dem die Volksversammlung abgehalten werden sollte, vor Beginn der Verhandlungen besprengt;[1]) und das geschah mit jedem Ort, wo eine grössere Versammlung stattfinden sollte, weil ein Befleckter darunter sein konnte:[2]) wie denn z. B. die Mysterieninschrift von Andania bestimmt, dass der Priester *τρεῖς χοιρίσκους* schlachte und damit das Theater, das die Festversammlung aufnehmen sollte, reinige.[3]) Namentlich wurden auch die Tempel von Zeit zu Zeit gereinigt,[4]) da auch sie trotz des Verbotes[5]) ein Unreiner betreten haben konnte, und, wenn es erforderlich schien, die Wohnhäuser.[6]) Man zündete dann auf dem Altar oder Herd Feuer an, trug den Opferkorb mit *οὐλαί*, denen reinigende Kraft zugeschrieben wurde,[7]) herum, tauchte ein brennendes Scheit in das geweihte Wasser und besprengte damit die Anwesenden.[8]) Polybios[9]) berichtet uns von einer Reinigung, die die Mantineier vornahmen, als sie ihr Land durch die Anwesenheit durchreisender Kynaither, die Bürgerblut vergossen hatten, befleckt wähnten. Nach der Entfernung der Schuldigen tragen sie Opfertiere in der ganzen Stadt und auf dem Lande umher, offenbar auch in dem Glauben, dass so am sichersten alle Unreinheit sich auf diese übertragen und aus dem Lande entfernt werden werde. Tanagra soll einst durch Hermes von einer Pest befreit worden sein, indem er einen Widder um die Stadt herumtrug, und alljährlich wird diese Prozedur von dem schönsten Jüngling wiederholt.[10]) Für besonders geeignet zu solchen Zwecken gilt das Fell eines dem Zeus Meilichios als Sühnopfer geschlachteten Widders, das sog. *Διὸς κῴδιον*.[11]) Bei den Sühn- und Reinigungsfesten wurde es in der ganzen Stadt umhergetragen, als sollte es in seinen Flocken alles Unreine aufsaugen.[12]) Auch bei Reinigungen einzelner wird es angewandt. Der Betreffende tritt während des Reinigungsaktes mit dem linken Fuss darauf,[13]) damit das *μίασμα*, das an ihm haftet, in das Fell abgeleitet und von ihm aufgesogen werden könne, wie das Wasser und die andern Substanzen, mit denen sein Leib gereinigt wird. Berufsmässige Sühnpriester oder Priesterinnen scheinen zu demselben Zweck auch Rehfelle benutzt zu haben, was mit Dionysischem Wesen zusammenhängen mag.[14]) Lag keine bestimmte Befleckung vor, sondern schloss man nur aus Unsegen, dass der Zorn einer Gottheit auf dem Lande lastete, so wurde auch durch Prozessionen und eigens gedichtete

---

[1]) Istros bei Suid. u. *περιστίαρχος*. Aristoph. Ach. 43; Ekkles. 128. Vgl. Gilbert Gr. Staatsaltt. I 274.

[2]) Harpokr. u. Suid. u. *καθάρσιον*.

[3]) Dittenberger Syll. 388, 68.

[4]) Bull. de corr. VI 22 f. Athen. Mitt. XVI 180 Zl. 21.

[5]) Antiph. VI 4.

[6]) IGA 395a. Dittenberger Syll. 468, 15.

[7]) Vgl. Od. δ 761 und die Sitte, beim Opfer die teilnehmenden Personen und die Tiere mit Gerstenkörnern zu bewerfen Aristoph. Pax 961 f. Schol. Nub. 260. Equ. 1167.

[8]) Vgl. Eur. Her. 922 ff.

[9]) IV 21, 8 f.

[10]) Paus. IX 22, 2.

[11]) S. Lobeck Agl. 183 ff. Polemon ed. Preller 139 ff.

[12]) Der Ausdruck *ἀποδιοπομπεῖσθαι*, der für solche Reinigungen stehend ist und vielfach synonym mit *καθαίρεσθαι* gebraucht wird (z. B. Plat. Leg. IX 877 E) wird ursprünglich auch nichts anderes bedeuten als die Sühnmittel in Stadt oder Haus herumtragen und dann wegschaffen. Vgl. *περιστίαρχος* bei den Lexikographen u. *κάθαρμα*, *καθάρσιον*. Istros bei Phot. *περιέρχονται χοιροφοροῦντες*.

[13]) Lobeck Agl. 185.

[14]) Demosth. XVIII 259 p. 313. Harpokr. u. *νεβρίζων*.

Sühnlieder Vergebung und Versöhnung gesucht,[1]) Ceremonien, bei denen auch Opfer nicht gefehlt haben werden.[2]) Auch sucht man durch fromme Werke dem gefürchteten Zorn der Götter vorzubeugen; nach der Zerstörung der Nachbarstadt Plataiai erbauen die Thebaner der Hera einen Hekatompedos aus Marmor und benutzen das in der Stadt vorgefundene Material zur Herstellung von Klinen, die sie der Göttin weihen.[3])

88. Verunreinigt werden kann man durch mancherlei, und es bedarf kaum der Erwähnung, dass der Abergläubische und Ängstliche, geradeso wie er in den geringfügigsten Begegnissen ein Omen wittert, auch durch manches befleckt zu sein fürchtet, worüber der Verständige sich keine Skrupel macht. Aber es gab auch genug Dinge, die allgemein als verunreinigend angesehn wurden. Vor allem die Berührung mit Toten. Vor das Haus, in dem sich eine Leiche befand, wurde ein Gefäss mit Wasser (*ἀρδάνιον*),[4]) das aus einem fremden Hause geholt sein musste,[5]) aufgestellt; wer das Haus betreten hatte, musste sich hier erst reinigen, ehe er mit andern zusammenkommen durfte. Am Tage nach der Bestattung des Toten mussten nicht nur die Bewohner des Trauerhauses, sondern dieses selbst gereinigt werden. Ehe dies geschehen, durften nur die allernächsten Verwandten, die von der Befleckung so wie so ergriffen waren (*μιαινόμενοι*), das Haus betreten, abgesehen vielleicht von noch einigen Personen, deren Dienstleistungen unentbehrlich waren. Dann mussten sich alle Befleckten durch Waschungen des ganzen Leibes reinigen,[6]) sofern sie nicht noch umständlichere Reinigungen für gut befanden.[7]) Aus Iulis auf Keos haben wir ein Gesetz,[8]) wonach dort ausser der Mutter, Frau, den Töchtern und Schwestern des Verstorbenen auch noch einigen wenigen entfernter verwandten Frauen und Mädchen der Zutritt gestattet war,[9]) und ähnlich ist es gewiss überall gewesen.[10]) Dass nur von Frauen die Rede ist, erklärt sich wohl daraus, dass es ihnen oblag, die Leiche zu waschen, kleiden und überhaupt für die Aufbahrung vorzubereiten.[11]) Beim Begräbnis folgen beide Geschlechter. Die Zeit, während der man sich als unrein ansah, wird gewiss nicht überall von gleicher Dauer gewesen sein. Als das mindeste wird man drei Tage annehmen müssen, als Regel vielleicht neun.[12]) Starb jemand *ἐν δημοσίῳ*, so musste der *δῆμος* gereinigt werden.[13]) So ist es denn nur natürlich, dass in fast allen griechischen Staaten[14]) die Toten ausserhalb der Stadt bestattet werden mussten, und wir verstehen, was für eine

---

[1]) Diels Herm. XXXI 363 ff.

[2]) Vgl. schon Il. *Α* 472 f. *μολπῇ ἱλάσκοντο*.

[3]) Thuk. III 68.

[4]) Poll. VIII 65. Schol. Aristoph. Ekkl. 1030.

[5]) Hesych. u. *ὄστρακον*.

[6]) Dittenberger Syll. 468, 30 f.

[7]) Vgl. [Plat.] Min. 315 D. Schol. Aristoph. Vesp. 289.

[8]) Dittenberger Syll. 468.

[9]) Vgl. Dittenberger Syll. S. 655 A. 15.

[10]) S. Schol. Aristoph. Nub. 838, das Gesetz des Solon [Demosth.] XLIII 62 p. 1071 und die Inschrift aus Gambreion in Mysien Dittenberger Syll. 470, 13 ff. Letztere bestimmt, dass Zuwiderhandelnde zehn Jahre lang von allen Opfern auszuschliessen seien. Vgl. Rohde Psyche² I 221, 1. Iw. v. Müller Hdb.² IV 2, 218 ff.

[11]) Isai. VI 41; VIII 22. Plat. Phaidon 63.

[12]) Dittenberger Syll. 379, 6.

[13]) [Demosth.] XLIII 57 f. p. 1069.

[14]) Über Ausnahmen s. Iw. v. Müller a. a. O.

Ehre es war, wenn der Gründer einer Stadt oder sonst ein hoch verdienter Mann auf der Agora begraben wurde.[1] In besonders heiligen und auf ihre Reinheit mehr als andere haltenden Orten durfte überhaupt keine Leiche begraben werden. Bekannt ist die wiederholte Säuberung der Insel Delos von allen Gräbern und Gebeinen,[2] von der denn auch ebenso wie aus dem Asklepiosheiligtum zu Epidauros alle dem Tode nahen Personen fortgeschafft werden mussten.[3] Wie der Tod galt auch die Geburt für verunreinigend.[4] Die Wöchnerin, das neugeborne Kind und alle Personen, die bei der Geburt irgendwie beschäftigt gewesen waren, bedurften der Reinigung, die bei den Letztgenannten sogleich, beim Kinde nicht später als am zehnten Tage nach der Geburt,[5] bei der Wöchnerin am vierzigsten Tage nach der Entbindung vorgenommen wurde.[6] Aus dem Asklepiosheiligtum in Epidauros und aus Delos wurden Frauen, die ihrer Niederkunft in Bälde entgegensahen, geradeso wie die Sterbenden entfernt.[3] — Auch Beischlaf ward als verunreinigend angesehn,[7] wenigstens durfte man sich einem Heiligtum nicht ohne vorhergegangene Reinigung nahen. Natürlich waren die Vorschriften, die dafür in den einzelnen Tempeln bestanden, verschieden,[8] und ihre Handhabung war wohl auch öfters in das Ermessen der Priester gestellt.[9] So begleiteten Reinigungen das ganze Leben des Menschen.[10] Natürlich hing es in diesen Dingen mehr als irgendwo anders von der Ansicht und dem Gefühl des einzelnen ab, ob und wodurch er sich eine Verunreinigung zuzuziehen glaubte;[11] am bedenklichsten blieb immer die Berührung mit einem Mörder oder einer Leiche. Auf den Vorschlag Xenophons und den Rat der Seher wird eine Entsühnung (*καθαρμός*) des Heeres veranstaltet, als eine Abteilung von Soldaten eine Niederlassung Befreundeter überfallen und nachher sogar ihre Gesandten getötet hatte.[12] Plutarch[13] erzählt, dass die Athener in einer Volkversammlung eine zweite Reinigung vornahmen, weil während der Sitzung die Nachricht eintraf, dass in Argos in einem Bürgerzwist 1500 Männer erschlagen worden seien. So glaubte man sich also schon durch das blosse Anhören der Schreckensthat verunreinigt. Ein attisches Gesetz[14] aber bestimmte, dass, wer einen Toten berührte, sich zehn Tage lag als verunreinigt anzusehn habe, ein Zeitraum, der schon auf kürzere Frist, als sonst Regel war, beschränkt zu sein scheint.[15] Allgemein war die Sitte, sich vor der Hochzeit einer religiösen Reinigung

---

1) Thuk. V 11. Plut. Arat. 53. Rohde Psyche² I 159, 1. 229. II 340. Dümmler Delphica, Baseler Universitätsprogr. 1894 S. 25 f.

2) Thuk. III 104. Herod. I 64. Diod. XII 58. Sonstige Reinigungen der heiligen Insel durch Schweineopfer Rechnungsurkunde v. J. 250 Zl. 54 f. Bull. de corr. VI 22 f.

3) Paus. II 27, 1.

4) Eur. Iph. T. 382 f. Zu beidem vgl. auch das Märchen des Sophron im Schol. zu Theokr. II 12. Preller-Robert Gr. M. I 324 A. 4.

5) Suid. u. *ἀμφιδρόμια*.

6) Censorin. De die nat. c. 11, 7 p. 28 Jahn.

7) Vgl. schon Hes. Erg. 732 f. Inschr. v. Kos v. Prott Leg. sacr. S 20 Zl. 43 (Paton u. Hicks nr. 37) Pergam. Inschr. VIII 2 nr. 255. Diog. Laert. VIII 1, 35. Hesych. u. *ἁγνεύειν* und über Ehebrecherinnen [Demosth.] LIX 87 p. 1374.

8) Vgl. Dittenberger Syll. 379.

9) Vgl. Diog. Laert. VIII 43.

10) Rohde Psyche² II 71 ff.

11) Vgl. Theophr. Char. 16. Arrian. De venat. 32. Eur. Her. 1400.

12) Xen. Anab. V 7, 35.

13) Praec. ger. reip. XVII p. 814 B.

14) Dittenberger Syll. 379.

15) Vgl. Iw. v. Müller Hdb. IV² 218.

zu unterziehn. Durch Bäder[1]) und Sühnopfer[2]) bereitete man sich auf das neue Leben vor.[3]) Ebenso ging der Weihe der Mysten eine Reinigung voran, die mit der vor der Vermählung üblichen in ganz auffallender Weise übereinstimmt.[4])

89. Wenn wir nun fragen, an welche Gottheiten sich die Befleckten vorzugsweise wandten, so ist dabei erstens zu erwägen, dass die meisten Reinigungen, wie wir gesehn haben, in einfachen, im Hause vorgenommenen Waschungen bestanden, bei denen man überhaupt keinen Gott anrief, und zweitens, dass es sich in vielen Fällen, wo eine Sühnung für notwendig gehalten wurde, um ein Vergehn gegen eine bestimmte Gottheit handelte, deren Gnade und Verzeihung man dann eben auch erflehen musste. Es kommen also hier nur die Fälle in Betracht, wo die Gottheit überhaupt durch einen Frevel beleidigt ist, wo der Mensch im Gefühl seiner Sündhaftigkeit, die ihn von Opfern, Festen, ja der Gemeinschaft der Mitmenschen ausschliesst,[5]) die Erlaubnis der Annäherung, die Fähigkeit mit Göttern und Menschen zu verkehren, wiederzugewinnen versucht. Dieser machen ihn nicht etwa böse Gedanken, heimlicher Zweifel an der Gottheit, innerer Zerfall und Abkehr von dem, was den andern heilig ist, unwert und verlustig, sondern eine frevelhafte That, wie der Mord eine ist. Und da wendet er sich dann allerdings an bestimmte Götter, vor allem an Zeus (*μειλίχιος, καθάρσιος, ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος* u. s. w.)[6]) und an Apollon, dessen Orakel in Delphoi in schwierigen Fällen wohl stets zu Rate gezogen wurde,[7]) Abergläubische, namentlich Weiber, die auch wegen anderer Verunreinigung die Hilfe von Winkelpriestern und weisen Frauen (*ἐγχυτρίστριαι*)[8]) in Anspruch nahmen, auch an Hekate.[9]) Man brachte ihr Hundeopfer[10]) und vergrub auch wohl die *καθάρματα* an den ihr heiligen Kreuzungspunkten der Wege.[11])

90. Dem homerischen Zeitalter ist der Gedanke, dass der Mensch, der den Gott erzürnt hat, einer Sühne bedürfe, ebenso fremd wie die Sitte, einen Mörder zu reinigen, oder der Glaube, durch die Berührung einer Leiche sich zu beflecken. Die Begriffe „sündhaft", „fluchbeladen". „Busse" sind überhaupt noch unbekannt. Fürchtet man ein göttliches Strafgericht, so bringt man dem Gott Opfer und Weihgeschenke, mit denen man ihn erfreuen und günstig stimmen will. Ja auch später, als Reinigungen und Sühnungen eine so grosse Bedeutung gewonnen haben, ist von der Voraussetzung oder Notwendigkeit einer Reue und sittlichen Umkehr des

---

[1]) Plat. Krat. 405 A. Iw. v. Müller Hdb. IV² 148.

[2]) Aisch. Eum. 835 u. Schol.

[3]) [Plut.] Prov. Alex. 16. Vgl. Demosth. XVIII 259 f. p. 313.

[4]) Demosth. XVIII 259 p. 313. Zenob. III 98. Lobeck Aglaoph. 646 ff Lovatelli Bull. della com. archeol. com. 1879 S. 10 f. u. besonders Diels Sib. Bl. 48 f. Auch ein Schweineopfer Neuvermählter bezeugt für die unteritalischen Griechen Varro De re rust. II 4, 9. Vgl. Fränkel Athen. Mitt. 1897 S. 440 ff.

[5]) Eur. Her. 1282 ff., 1219. Antiph. Tetral. I 1, 10. L. Schmidt Ethik der Gr. I 125 f.

[6]) Rohde Psyche² I 273, 1.

[7]) Vgl. z. B. Laert. Diog. I 110. Rohde Psyche² I 274 f.

[8]) [Plat.] Min. 315. Schol. Aristoph. Vesp. 289. Etym. M. 313. Paus. III 17, 8.

[9]) Da dies mehr die Mythologie als den Kultus angeht, verweise ich hier nur kurz auf Preller-Robert Griech. Myth. I 143 ff. u. 286 ff. Roscher Mythol. Lex. S. 1894 f. Rohde Psyche² I 274 f.

[10]) Stengel Jahrb. f. Phil. 1883 S. 371.

[11]) Eustath. zur Od. χ 481. Harpokr. u. ὀξυθύμια. Poll. V 163.

Schuldigen nie die Rede, das richtig ausgeführte Ceremoniell der Lustrationsgebräuche genügt, ihm die Reinheit wiederzugeben. Erfunden sind diese im eigentlichen Griechenland kaum; andere Völker hatten sie früher ausgebildet und bei ihnen werden die Griechen sie kennen gelernt haben. Herodot (I 35) bemerkt bei der Schilderung der Reinigung, die Kroisos mit dem Mörder Adrastos vornimmt, gelegentlich, dass die Lyder dabei ganz ebenso verführen wie die Hellenen. Man hat daraus den Schluss gezogen, die Griechen hätten die Mordsühne von den Lydern entlehnt,[1]) und unmöglich wäre dies ja nicht. Näher liegt es jedoch, an Kreta zu denken, wo diese Gebräuche sehr alt waren, und dessen Sühnpriester noch in viel späterer Zeit besonderes Ansehn genossen.[2])

91. Die grösste Rolle spielen die Reinigungen in der Sekte der Orphiker.[3]) Hier erscheinen sie als berufsmässig betriebene Kunst und ausgebildete Doktrin. Bei Empedokles liegt die neue Lehre in den Grundzügen fertig vor; über das 6. Jahrhundert hinaus führen keine Spuren. Ihre Anhänger führten sie auf den thrakischen Orpheus zurück, und nach diesem ihrem Stifter nannte sich die Gemeinde. Eine Menge heiliger Bücher, die ausser den Regeln für das rechte orphische Leben auch Vorschriften über die Behandlung der Leichen und Lehren von dem Zustand der Seele nach dem Tode und den Strafen im Hades enthielten, kursierte unter seinem Namen. Daneben existierten andere, deren alte Verfasser die Legende ebenfalls zu nennen wusste. So galt die Melampodie,[4]) die ausser dem Leben des Melampus auch die Thaten des Teiresias, Kalchas, Amphiaraos und anderer mythischer Seher und Sühnpriester[5]) schilderte, für hesiodisch. Uns geben die in Gräbern bei Sybaris auf Goldtäfelchen gefundenen Inschriften aus dem 4. Jahrhundert[6]) von dem Glauben und den Jenseitshoffnungen der Sekte ein zwar nicht vollständiges, doch lebendiges Bild.

Es war alter Glaube, dass Schuld und Fluch der Väter weiter erben, aber von einer Erbsünde, die alle belastet, weiss man vordem nichts. Jetzt heisst es, der Mensch sei sündhaft von Anbeginn und von Natur, eine einmalige Reinigung aber könne nichts helfen, wo keine einmalige Verschuldung oder Verfehlung vorliege; dauernde Reinigung, Busse, Askese, religiöse Weihungen seien notwendig.[7]) Nach dem Tode müsse die unsterbliche Seele sich in einen neuen Leib einschliessen lassen, und so immer wieder, bis sie endlich dem „Rad der Geburten"[8]) entflohen, in den wiederholten Leben alles Unreinen ledig geworden, wieder göttlich

---

[1]) Z. B. Grote Griech. Gesch. übers. v. Meissner I 21.

[2]) Vgl. Bernays Theophr. 190. Rohde Psyche² I 272, 1 u. II 96. Töpffer Att. Geneal. 167 u. 259.

[3]) Rohde Psyche² II 103 ff. Dieterich Nekyia. Lobeck Agl. 235 ff. Naegelsbach Nachhom. Theol. 402 ff. Giesere Rhein. Mus. n. F. VIII 70 ff. O. Gruppe Kulte u. Mythen I 632 ff. u. Fleckeisens Jahrb. Suppl. XVII 1890 S. 649 ff. Maass Orpheus. Rohde Orpheus, Heidelb. Jahrb. 1896 S. 1 ff. O. Kern De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaest. crit., Berlin 1888. Gomperz Griech. Denker I 100 ff.

[4]) Vgl. Eckermann Melampus und sein Geschlecht 14 ff.

[5]) Vgl. Herod. II 49. Paus. VIII 18, 3; V 5, 5.

[6]) IG Sic. et It. 638, 641 ff.

[7]) Plat. Kratyl. p. 400. Demosth. XVIII 259 f. p. 313. Vgl. Lobeck Agl. 565 ff., 795 ff., 808 ff.

[8]) Rohde Psyche² II 123.

zum Gott wird, wie sie es vor dem ersten Eingehn in einen Menschenleib gewesen ist. Die Mittel aber, die Reinheit allmählich, sicherer und schneller zu erlangen, lehre die orphische Theologie. Nicht der Glaube allein macht selig, auch Reinigungen und Weihen reichen noch nicht aus, es wird den Bekennern asketische Lebensführung zur Pflicht gemacht. Aber wenn auch die Abkehr und Loslösung vom Irdischen als Zweck und Ziel orphischen Lebens bezeichnet wird, so versteht man darunter doch nicht ein dem Leben Absterben, eine Ertötung des Leibes: die schwerste Enthaltung, die die Askese fordert, ist die der Fleischnahrung.[1]) Die Lehre fand namentlich in Unteritalien früh Verbreitung, und die Pythagoreer sind stark von ihr beeinflusst. Auch sie lehrten Seelenwanderung und verwarfen die Fleischnahrung;[2]) konnte die Seele des Hingeschiedenen doch auch in einen Tierleib fahren.[3]) Aber auch bei Platon[4]) und bei späteren Moralphilosophen[5]) klingt die eine oder andere Seite orphischer Lehre vernehmlich wider. Trotzdem darf man behaupten, dass die Lehre in die Volksreligion nie tief eingedrungen ist, ihr blieb der Götter und Menschen Geschlecht geschieden und unvereinbar.[6]) Erst in den matten Jahrhunderten des Verfalls, wo mit dem Schwinden des raschen, ungestümen Pulsierens der Lebenskraft und heiterer Daseinsfreudigkeit auch der Mangel an Selbstvertrauen und Selbstsicherheit eintrat, war ihr der Boden bereitet, und es ist kein Zufall, dass die christliche Kirche, die namentlich anfangs mehr im Jenseits als im Pilgerthal der Erde lebte, vieles aus ihr übernahm. — Wie im Sektenwesen immer, fehlte es auch hier nicht an Fanatikern und Ausartungen,[7]) so dass sich bisweilen selbst der Staat veranlasst sah, gegen Missbräuche einzuschreiten.[8])

Allerdings muss man einen Unterschied machen zwischen jenen Orphikern, die eine Gemeinde bildeten und darin aufnahmen, wer eintreten und sich den Satzungen fügen wollte, und den sog. Orpheotelesten[9]) und Metragyrten,[10]) die vorgaben, durch allerhand Beschwörungen und Zauberwerk Krankheiten heilen und die Götter dem Bittenden willfährig machen zu können,[11]) ein Treiben, das nur den rohesten Aberglauben ansprach. Mit den Mysterien, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden, hat die orphische Theologie wenig gemein; nur insofern, darf man vielleicht sagen, bilden die Mysterien eine Art Mittelglied zwischen dem Glauben, der Reinigung nur für eine bestimmte Befleckung verlangte, und den Orphikern, die sie unausgesetzt verlangten, als sie eine wiederholte Reinigung im Leben, auch ohne dass man eine Schuld auf sich geladen hatte, forderten.

---

[1]) Plat. Leg. VI 782 C. Eur. Hipp. 951.

[2]) Iamblich. V. P. 85. Rohde Psyche² II 164, 1.

[3]) Rohde Psyche² II 162, 180.

[4]) Vgl. namentl. Rep. X 508 ff. 617 ff.

[5]) Vgl. Bernays Theophr. üb. d. Frömmigkeit 118 ff.

[6]) Rohde Berl. Phil. Wochenschr. 1896 S. 1386.

[7]) Vgl. Demosth. XVIII 259 f. p. 313. Plat. Rep. 364 D f.

[8]) [Demosth.] XXV 80 p. 794. Schol. zu Demosth. XIX 280 p. 431. Schoemann Opusc. II 430.

[9]) Theophr. Char. 16.

[10]) Lobeck Agl. 642 ff. Daremberg-Saglio Dict. I 169 f.

[11]) Plat. Rep. II 364 D f. Dieterich Nekyia 81 f.

g. Mysterien und andere geschlossene Vereinigungen.

Eleusinische Mysterien.

Litteratur: Ste-Croix Recherches sur les mystères du paganisme, 2 ed. von Silvestre de Sacy Paris 1817. Lobeck Aglaophamos sive de theologiae mysticae Graecorum causis, Königsberg 1829 S. 1 ff. Otfr. Müller Allg. Encyklopädie I 33 S. 287 ff. Preller in Pauly's Realencykl. III S. 82 ff. und V S. 312 ff. mit ausführlichen Litteraturangaben. Gerhard Akad. Abhandlgg. II, Berlin 1868 S. 436 ff. Chr. Petersen Der geheime Gottesdienst bei d. Griechen, Hamburg 1848. A. Mommsen Heortologie 222 ff. Hermann Gottesd. Altt.² § 32. Schoemann Gr. Altt.³ II 377 ff. Naegelsbach Nachhom. Theologie S 387 ff. E. Curtius Athen und Eleusis in d. Dts. Rundschau 39 (1884) S. 200 ff. Sauppe Attica und Eleusinia, Progr. v. Göttingen 1880/81. Lehrs Popul. Aufs.² 315 ff. von Wilamowitz Kydathen 129 ff., Homer. Untersuchungen 207 ff., Dittenberger Über die Eleusinischen Keryken, Herm. XX 1 ff. Aug. Nebe De mysteriorum Eleusiniorum tempore et administratione publica, Dissert. Halle 1886. Hüttemann Jahrb. f. Phil. II Abt. 1881 Bd. 134 S. 457 ff. u. 564 ff. J. Töpffer Attische Genealogie Berlin 1889 S. 24 ff. über den Eleusin. Priesteradel; Beiträge zur griech. Altertumswiss. Berlin 1897 S. 332 ff. C. Strube Bilderkreis aus Eleusis. Baumeister Denkmäler u. Eleusinia S. 470 ff. Rohde Psyche² I 279 ff. Chantepie de la Saussaye Religionsgesch. II 140 ff. Rubensohn Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake Berlin 1892 (mit besonderer Berücksichtigung der heiligen Gebäude). Dieterich Nekyia 1894 S. 63 ff. Foucart Bull. de corr. IV 233 ff. Anrich Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894. Wobbermin Religionsgesch. Studien (Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen) Berlin 1897. Foucart Recherches sur l'origine et la nature des Mystères, Paris 1895 (die Mysterien stammten aus Ägypten). L. Bloch Gemeinverstdl. Vortr. ed. Virchow-Wattenbach N. F. Ser. II Heft 257. Philios Eleusis, ses mystères, ses ruines et son musée Athen 1896. Mehr bei Gruppe Hdb. V 2, 48.

92. Es ist schon die Rede davon gewesen (S. 27), dass es Heiligtümer gab, zu denen nicht jedermann der Zutritt freistand, und ebenso ist erwähnt worden, dass es Gentilkulte unter Aufsicht eines Familienmitgliedes gab, an denen nur die Angehörigen des Geschlechts teil hatten.[1]) Was jene anbetrifft, so kann da von einem geschlossenen und ausschliessenden Gottesdienst gar keine Rede sein, es handelte sich lediglich um rituelle Bestimmungen, die nur für das eine Heiligtum galten, und die Männer oder die Frauen, die es allein zu bestimmter Zeit betreten durften, waren nichts weniger als eine Gemeinde Auserwählter; aber auch die Glieder eines Geschlechtes, das seinen besondern Kult hatte, machten hierauf keinen Anspruch. Apollon Patroos und Zeus Herkeios wurden als Schutzgötter jedes Geschlechtsverbandes verehrt;[2]) wenn eine Familie einen besondern Kult vorzugsweise pflegte, so geschah dies aus Pietät gegen die Überlieferung der Ahnen, und that sie sich auf den ihr allein gehörenden Gottesdienst vielleicht etwas zu gute und erwartete von seinem Besitz und seiner Übung einen Segen, dessen die andern unteilhaftig bleiben mussten, so war doch das Charakteristische für eine religiöse Gemeinschaft: der Wunsch, sich Anerkennung, Anhang und Ausbreitung zu verschaffen, ausgeschlossen; damit wäre ja auch das Wesen eines solchen Kultes aufgehoben worden. Diese Geschlechterkulte waren sehr verbreitet und ausgebildet; es fanden Versammlungen der Mitglieder statt, und ihre Beschlüsse hatten bindende Kraft wie ein Gesetz;[3]) ja an manchen Orten hatten Geschlechtsverbände gewissermassen eine staatsrechtliche Stellung;

---

[1]) Aristot. Athen. Pol. 21. CIA III 1276. Greek inscr. in the Brit. Mus. IV 1 n. 896. Lobeck Agl. 271 ff.

[2]) Aristot. Ath. Pol. 55.

[3]) CIA II 597. Vgl. Andok. I 127.

sie ernannten nicht nur Beamte, sondern gaben sich eine Art Verfassung und erliessen Dekrete, wie sie sonst wohl der Staat erlässt. Das merkwürdigste Beispiel bietet die Organisation der Phratrie der Labyaden in Delphoi, die eine umfangreiche Inschrift uns erst kürzlich kennen gelehrt hat.[1]) Hier finden wir nicht nur Geldstrafen wegen Ungehorsams, Bedrohung mit Ausschluss aus der Phratrie (S. 9B Zl. 48), Vereidigung der Beamten (8B Zl. 3 ff.), Opferordnungen, sondern auch Bestimmungen über Aufwand und das Klagewesen bei Begräbnissen (S. 10C Zl. 19 ff.). Eine ähnliche Stellung und Verfassung müssen einmal die alten eleusinischen Priestergeschlechter gehabt haben, nur dass sie noch vornehmer und einflussreicher, dass sie die Herrschenden waren, wie bis zum 7. und 6. Jahrhundert die Adelsgeschlechter überall. Denn man darf sagen, Eleusis war ein Priesterstaat.[2]) Wie der Name des Ortes selbst ein religiöser zu sein scheint,[3]) so haben die Bewohner das religiöse Element und die Zusammengehörigkeit, die auf der Gemeinsamkeit des Kultes und des Glaubens beruhte, mehr betont als das politische, und die Religion musste, wie sie eine andere Stellung im öffentlichen Leben hatte, sich auch innerlich anders entwickeln. Hier allein darf man von einem Dogma sprechen, von dem sonst die Religion der Griechen nichts weiss, allerdings keinem, dessen vorgeschriebene Bekenntnisform die Kirche forderte, aber doch einem, dessen Anerkennung bei den Zugehörigen vorausgesetzt wurde.

Aus diesem ursprünglich streng abgeschlossenen Geschlechtskult haben sich die Eleusinischen Mysterien entwickelt,[4]) die die bei weitem bedeutendsten von allen Mysterien waren[5]) und noch nach tausendjährigem Bestehen den Griechen „das Menschengeschlecht zusammenzuhalten“ schienen.[6])

Demeter, erzählt der aus dem 7. Jahrhundert stammende Hymnos (473 ff.), habe den Fürsten von Eleusis die Anweisung über die einzurichtenden Ceremonien (*δρησμοσύνην ἱερῶν*) gegeben und allen die *ὄργια* gezeigt. „Selig der Mensch“, heisst es dann weiter (480 ff.), „der diese heiligen Handlungen geschaut hat; wer aber uneingeweiht ist und unteilhaftig der heiligen Begehungen, der wird nicht gleiches Los haben nach seinem Tode, im dumpfigen Dunkel des Hades“,[7]) und V. 486 ff.: „Hochbeglückt, wen der erdbewohnenden Menschen jene Göttinnen geneigten Sinnes lieb haben. Alsbald schicken sie ihm zum Herdgenossen (*ἐφέστιον*) in das grosse Haus den Reichtum, der den sterblichen Menschen Fülle gewährt.“[8])

Aber in derselben Zeit, da ein begeisterter Dichter so sang, unterlag nach langen Kämpfen der Staat von Eleusis und wurde vom athenischen annektiert. Der Staat der Krieger und der Staat der Priester war nun eins geworden, wie sollten die vielfach ungleichartigen Elemente ver-

---

[1]) Bull. de corr. XIX 1 ff. Keil Herm. XXXI 508 ff. Rohde Psyche² I 224, 4.

[2]) v. Wilamowitz Kydathen 131. Töpffer Beiträge 337.

[3]) v. Wilamowitz a. a. O. 130 A. 50. Gruppe Hdb. V 2, 48.

[4]) Rohde Psyche² I 281 f. Töpffer Beitr. 340.

[5]) Paus. X 31, 8.

[6]) Zosim. IV 3.

[7]) Übers. v. Rohde Psyche² I 281.

[8]) Übers. v. Lehrs Pop. Aufs.² S. 318 f.

schmolzen werden? Athen übernahm, wie es den Boden erobert hatte, auch den Kultus des unterworfenen Stammes. Der eleusinischen Demeter wurde ein Ἐλευσίνιον mit umfassendem τέμενος gegründet ὑπὸ πόλει,[1]) obgleich Demeter in der Stadt ihren Kultus schon hatte. Zu eigentümlich war diese Demeter und ihr Dienst bereits ausgestaltet, nur eine Stiftung, die recht eigentlich Filiale war,[2]) konnte den Anforderungen der Göttin und der Ihrigen genügen, und sollte Eleusis im Staate aufgehn, musste man ihnen auch in Athen gerecht werden. Peisistratos wird wie andere so auch den eleusinischen Demeterdienst zum Staatskult gemacht haben.[3]) Und wie der Sieger entgegenkam, so verschloss sich auch der alte Kult Neuerungen und Erweiterungen nicht. Das Wesen blieb: die Verehrung der chthonischen Gottheit, aber Verkörperungen dieses Wesens, neue göttliche Persönlichkeiten, Iakchos, Triptolemos, Eubuleus treten zu den alten Göttinnen, die der Hymnos feiert, hinzu, und namentlich Iakchos, der in Athen blieb und nur zum jährlichen Feste sich für einige Tage nach Eleusis begab, spielte bald eine hervorragende Rolle.[4]) Und wie man den Kultus schonte und ehrte, so auch seine stolzen Träger. Die Priesterschaft ward die vornehmste des ganzen Staats und die Eumolpiden das erste Adelsgeschlecht;[5]) Eleusis blieb der Schauplatz des heiligen Festes und behielt seine gesonderte Verwaltung, als im Jahr 434 die Tempelschätze aller übrigen Heiligtümer den ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν auf der Burg überwiesen wurden.[6]) Ohne Zweifel ist dadurch, dass der Staat die Mysterien, man möchte sagen, übernahm, ihr Ansehn und ihre Verbreitung wesentlich gefördert worden, aber abhängig wurden sie nun doch von der Macht, die sie mit ihrer Autorität deckte und durch ihre Subvention erhielt; der Staat hatte die Kirche unterworfen. Und je weiter sie ihren Einfluss ausdehnte, desto mehr Ehre und dankbare Anerkennung fand der Staat, der sie pflegte, bei allen, die der Segnungen dieser Religion teilhaftig wurden. Denn wie die Mysterien einerseits immer einen ausschliessenden Charakter behielten, indem nur die Bürger Athens, die sich einweihen liessen, an ihnen teilhatten, so nahmen sie andrerseits einen internationalen an, da jeder Hellene sich unter die Mysten aufnehmen lassen konnte.

Der Name μυστήρια[7]) findet sich zuerst bei Herodot (II 51), und zwar für den samothrakischen Gottesdienst, aber Weihen (τελεταί) und heilige Handlungen (ὄργια) kennt bereits der Demeterhymnos, und sie machen ja das Wesen der Mysterien aus. Reiche Entfaltung und grosse Bedeutung scheint der Gottesdienst erst im 5. Jahrh. gefunden zu haben. Die Zeit war günstig dazu;[8]) Schaffensfreudigkeit und Thatendrang war

[1]) v. Wilamowitz Kydathen 128.

[2]) CIA I 1. Kydathen 128.

[3]) v. Wilamowitz Hom. Unt. 209 f. Töpffer Beitr. 338.

[4]) Rohde Psyche² I 283 f. Töpffer Beitr. 341.

[5]) Töpffer Att. Gen. 45.

[6]) CIA I 32. Swoboda Wien. Stud. 1888 S. 279.

[7]) μυστήρια bezeichnet die Gegenstände des Geheimdienstes gleich τὰ μυστικά oder ἀπόρρητα und zweitens die rituellen Handlungen des Gottesdienstes (Lobeck Agl. 55 f.).

[8]) Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unters. 215 ff.; auch Lübbert De Pindaro theologiae orphicae censore, Lektionsverzeichnis v. Bonn 1888/89 Anf.

erstorben, man war über die Vergangenheit hinaus und hatte vielfach mit ihr gebrochen, war unbefriedigt von der Gegenwart und bangte vor der Zukunft, da am östlichen Himmel sich immer drohender die Wolken ballten, und der Sturz auch des alten Hellas durch die unwiderstehliche Persermacht nur eine Frage der Zeit schien. In dieser dumpfen, drückenden Schwüle hörte man gern auf Stimmen, die von Hoffnungen auf ein besseres Jenseits sprachen, die die Gläubigen der Unsterblichkeit versicherten und eines schöneren Daseins nach dem Tode. Wohl mochte sich mancher geistvolle Mann abwenden auch von diesen neuen Lehren, verachtend und verzweifelnd, wie mancher dem Vaterland, das er aufgab, den Rücken wandte,[1]) aber die Frommen, die geistlich Armen und Bedürftigen lauschten doch den neuen Propheten, welche begeistert verkündeten, wo und wie man die Erlösung finden könnte. Vorbereitet war die Stimmung lange. Die Sonne Homers hatte ihren Glanz verloren, die Welt, auf die sie strahlte, war überwunden und versunken. Ihr war der Tod der Übel grösstes; auch dem von den härtesten Schicksalsschlägen getroffenen Greise ist er keine Erlösung, er fürchtet ihn wie nichts andres, denn nur mit ihm hört die Hoffnung auf. „Lieber ein Knecht sein oben im Licht, als ein Herrscher über Schatten.“ Ob Sein oder Nichtsein das Bessere sei, wer hätte damals verstanden, wie eine solche Frage aufgeworfen werden könnte? Jetzt lebt sie bang in manchem Herzen. Ergreifender fast noch als die Klage des Sophokleischen Chors (Oid. Kol. 1224 ff.) klingt es bei Bakchylides (V 160 f.) aus Herakles Munde: „Niemals geboren zu werden, das Sonnenlicht nie zu schauen, ist der Sterblichen höchstes Glück“; „O Tod, Erlöser, gehe nicht an mir vorüber, du bist der einzige Arzt für Übel, die sonst niemand heilt, den Toten trifft kein Schmerz“, wird bei Aischylos gebetet (Frgm. 271 Herm.); die Erbauer des delphischen Tempels hören aus dem Munde des Gottes: das grösste Glück ist ein früher Tod,[2]) und als die Mutter im Tempel zu Argos für ihre frommen Söhne das Schönste und Beste erbittet, was Menschen werden könne, sendet die Göttin ihnen einen Schlaf, aus dem sie nicht mehr erwachen (Herod. I 31). Die Orphiker hatten vergebens gegen die heraufziehenden Schatten gestritten, ja es war die Atmosphäre, die eigentlich die Bedingung ihres Wirkens und Daseins war: brachten sie Licht und Befreiung, so zerstörten sie sich selbst. Auch für die Zeit des Werdens der Mysterien waren diese Strömungen günstig und vielleicht notwendig, notwendig nicht mehr für ihre Zukunft; sie lebten und wirkten fort, wie neue Religionen fortleben, auch wenn die Wehen, die ihre Geburt förderten, längst überwunden und vergessen sind.

Herodot (VIII 65) erzählt, dass sich vor der Schlacht von Salamis bei Eleusis eine Staubwolke erhoben habe, „wie von 30000 Menschen“, aus der es geklungen habe, wie der Iakchosruf der Mysten. Es ist darnach wahrscheinlich, dass schon zu der Zeit, als diese Geschichte erzählt wurde, also doch vermutlich bald nach 480, die Zahl der in die eleu-

---

[1]) Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unt. 217.
[2]) Plut. Cons. ad Apoll. 14. Pind. Frgm. 3 Bergk[4].

sinischen Mysterien Eingeweihten etwa 30000 betragen habe. Es brauchen dies nicht bloss Athener gewesen zu sein, Herodot sagt ausdrücklich: jeder Hellene, der es wünscht, lässt sich einweihen,[1]) und ob in noch früherer Zeit die Erwerbung des athenischen Bürgerrechts Vorbedingung war, ist auch nicht ausgemacht.[2]) Freilich wird die Zahl der fremden Teilnehmer zu jener Zeit noch sehr gering gewesen sein, denn wenn die Mysterien damals schon die Bedeutung gehabt hätten, wie etwa zur Zeit des peloponnesischen Krieges, wäre es undenkbar, dass der Spartaner Demaratos von ihnen so gut wie gar nichts wusste.[3]) Wir sehen, eine Zeit der Entwicklung liegt bereits dahinter, die Blüte steht noch bevor. In den fünfzig Jahren zwischen 480 und 430 haben sie ihren Ruhm gewonnen. Das ist die Zeit, in der das attische Reich geschaffen wurde, in der Athen in jeder Hinsicht die Führerin des ganzen Hellas war. Aus dem Jahr 419/18[4]) ist uns ein Psephisma erhalten, das die *ἀπαρχαί* bestimmt, die die attischen Grundbesitzer, die Kleruchien und Bundesgenossen nach alter Sitte und dem Spruch des delphischen Orakels an den eleusinischen Tempel zu entrichten haben,[5]) und unterblieb die Lieferung einmal, so mahnte Apollon aufs neue.[6]) Aufgefordert zur Beisteuer wurden übrigens auch die andern Hellenen,[7]) hatte doch die Göttin durch die Vermittlung der Athener ihnen allen die Wohlthat erwiesen.[8]) Deshalb war ihr Fest auch kein ausschliesslich athenisches, die Verkündung der Ekecheirie kennzeichnete es als panhellenisch. Mit der Machtstellung Athens sank auch die Bedeutung und das Ansehn der Mysterien wieder, und mit der Blüte Griechenlands welkten auch sie hin. Einst hatten sie wirklich dem religiösen Bedürfnis frommer und kluger Männer genügt, jetzt liessen sich mächtige und vornehme Römer, wie Sulla, Antonius, Cicero, Attikus aufnehmen,[9]) die die Aussichten, welche die Mysterien den Gläubigen eröffneten, schwerlich in ihre Gemeinschaft gelockt haben werden; es muss damals Mode gewesen sein, sich einweihen zu lassen. Wenn Cicero[10]) und später noch Pausanias[11]) mit Achtung und Bewunderung von Eleusis sprechen, so ist das bei jenem wohl mehr Phrase, während in diesem die Erinnerung an den alten Glanz und die Macht des frommen Herkommens lebendig ist. Auch Augustus liess sich im Jahr 21 aufnehmen, und Claudius versuchte vergebens, die Mysterien nach Rom zu verlegen. Dass man übrigens auch in dieser Zeit des Verfalls auf Anstand und Ehre, wie man sie der grossen Vergangenheit schuldete und verdankte, immer noch hielt, geht daraus hervor, dass man Nero die Aufnahme zu versagen wagte. Hadrian trat 125 ein,

[1]) Vgl. Isokr. Paneg. 28. Preller-Robert Griech. Myth. I 744 A. 4.

[2]) Vgl. Nebe a. a. O. 9, der aus Istros Fr. 20 Müller Fr. hist. Gr. 421 u. Apollod. XI 5, 12 diesen Schluss zieht.

[3]) Herod. a. a. O. Lobeck Agl. 282. Schoemann a. a. O. II 382 A. 1.

[4]) Körte Athen. Mitt. XXI 320 ff.

[5]) Dittenberger Syll. 13. Isokr. Paneg. 31. Foucart Bull. de corr. IV 225 ff. Vgl. VIII 194 ff. Sauppe Attica et Eleus. Lipsius Leipz. Stud. III 207 ff. CIA IV 3 n. 225k.

[6]) Kern Athen. Mitt. XVIII 195 ff.

[7]) Dittenberger Syll. 13. Rohde Psyche[2] I 282.

[8]) Isokr. Paneg. 28.

[9]) Foucart Rev. de Philol. 1893 S. 193 ff.

[10]) De leg. II 14 § 36.

[11]) V 10, 1; X 31, 11.

wurde 129 Epopt und liess sich zum ἄρχων des Εὐμολπιδῶν γένος machen;[1]) seine Gemahlin Sabina wurde als νέα oder νεωτέρα Δημήτηρ verehrt und hatte ihre eigene Hierophantin,[2]) und die ältere Faustina, Gemahlin des Antoninus Pius, machte es ihr nach.[3]) Lucius Verus wurde 167 eingeweiht, Marcus Aurelius und Commodus 176.[4]) In den beiden folgenden Jahrhunderten scheinen wie alle Geheimkulte auch die eleusinischen Mysterien sich noch einmal mit Leben erfüllt zu haben. Ungewiss und unbefriedigt überall, voll Bangen im Leben und vor dem, was nach dem Tode komme, suchten unendlich viele wieder den alten Trost,[5]) und auf der Grabschrift eines Hierophanten aus dem 3. Jahrh. n. Chr. lesen wir, die Eingeweihten wüssten, dass der Tod den Sterblichen kein Übel sei, sondern ein Gewinn.[6]) Die streitbaren Kirchenväter eiferten gegen keinen andern heidnischen Kult so sehr, wie gegen die Mysterien von Eleusis; Julian liess sich schon als Jüngling einweihen,[7]) und der christliche Kaiser Valentinian I., der sonst alle nächtlichen Feiern verbot, gestattete 364 auf die Vorstellungen des Prokonsuls der Provinz Achaia, diese einzige, ohne die die Griechen nicht leben könnten.[8]) Erst Alarich zerstörte, von Mönchen aufgestachelt, das Heiligtum.[9])

93. Was war nun aber der Inhalt der Offenbarungen, die die in die Mysterien Eingeweihten empfingen, und welche Hoffnung ward ihnen gegeben, welcher Trost, der den Ungeweihten vorenthalten blieb? Die Eingeweihten mussten schweigen über alles, was sie gesehn und gehört hatten,[10]) und die Furcht vor der Strafe der erzürnten Gottheit, vielleicht auch dem Unwillen der Genossen wird in der That dazu beigetragen haben, das Geheimnis zu wahren, die Hauptsache aber war, dass es eine zusammenfassende Belehrung, die man selbst aufnehmen und dann andern mitteilen konnte, gar nicht gab.[11]) Man denke an die Celebrierung einer Messe. Wir sehen die Andacht der Gläubigen, aber wer von ihnen wollte einem mit all den Ceremonien Unbekannten nun wiedererzählen, was der eigentliche Inhalt dieses Gottesdienstes sei, was und wie er wirke? Es ist von μυστικοὶ λόγοι und μυστικὰ δρώμενα die Rede,[12]) die „dem Gläubigen die Überzeugung gaben, dass der Geweihte im Jenseits den Göttern selige Reigen tanzt [Aristoph. Ran. 325 ff.], während der nicht Geweihte sich in Strömen Kotes wälzt [Plat. Phaidon 69. Aristeid. Eleus. 421] oder in das durchlöcherte Fass schöpft“ [Plat. Gorg. 493 B. Paus. X 31, 3].[13]) Auf welche Weise man diese Hoffnungen erweckte und zur

---

[1]) Athen. Mitt. 1894 S. 172. ROHDE Psyche² I 287, 1.

[2]) CIA III 899, 900, III 12. CIG 1073. Bull. de corr. XIX 115 ff.

[3]) IGSic. et It. 1389.

[4]) Spartian. Hadr. XIII 1. Bull. de corr. XIX 113 ff., 128. LENORMANT Rech. arch. à Eleus. 175. RUBENSOHN a. a. O. 102 ff. DITTENBERGER Herm. XX 33 und bes. FOUCART a. a. O.

[5]) ROHDE Psyche² II 398.

[6]) Ephem. arch. 1883 S. 81.

[7]) Eunap. Vit. soph. p. 52 f. Boiss.

[8]) Zosim. IV 3 p. 176.

[9]) Eunap. a. a. O. LASAULX Unterg. des Hellenism. 84 A. 242.

[10]) Aristoph. Equ. 282. Soph. Oid. Kol. 1052. Paus. I 38, 7. ROHDE Psyche² I 288.

[11]) ROHDE Psyche² I 289.

[12]) Paus. II 37, 3; III 22, 2; IX 30, 6. Plut. Sol. 9; Is. 68 u. s. w.

[13]) v. WILAMOWITZ Hom. Unt. 208. Vgl. ausser LOBECK Agl. 69 ff. OTTO JAHN Darstellungen der Unterwelt auf röm. Sarkophagen 276 ff.

Gewissheit machte, darüber lässt sich Zuverlässiges nicht sagen. Von Predigten und Unterweisungen kann gar keine Rede sein, auch nicht von Enthüllungen, die sich von den Voraussetzungen des nationalen Glaubens lossagten und anderes an seine Stelle setzen wollten. Auf Wunderglauben beruhte diese Religion nicht, mystisch war sie ganz und gar nicht, pietistisch ebensowenig, dem irdischen Leben entfremdete sie ihre Bekenner nicht, sie wollte den Göttern wohlgefällige Reinheit nur erleichtern und die von ihnen selbst gnädig geoffenbarten Mittel und Wege, ihrer teilhaftig zu werden, allen lehren, die sie kennen zu lernen wünschten: die Geisterwelt, die drohend jedes Leben umschwebte, würde fern gehalten oder freundlich gestimmt dem, der durch die Weihen den chthonischen Mächten vertraut geworden war. Man hat die Weihen treffend mit den „Gnadenmitteln" der christlichen Kirche[1]) verglichen und sie geradezu ein „Sakrament" genannt.[2]) Für die Gläubigsten haben sie offenbar eine solche Bedeutung gehabt. Sie fühlten sich durch die Teilnahme an der Feier gereinigt und geheiligt wie durch keine andern τελεταί und der Gnade der Gottheit würdiger und gewisser.[3]) „Gesegnet, wer, nachdem er das geschaut, unter die Erde geht, er kennt das Ende des Lebens und den Zeusgegebenen Anfang" sagt Pindar,[4]) und ähnlich Sophokles:[5]) „Dreimal glücklich die Sterblichen, die, nachdem sie die Weihen geschaut, in den Hades gehen, denn ihnen allein wird dort zu teil zu leben, den übrigen alle Übel dort";[6]) Aristophanes[7]) lässt den Chor der Eingeweihten in der Unterwelt singen: „Denn wir allein haben Sonne und heiliges Licht, die wir eingeweiht waren und ein Leben geführt haben gottesfürchtig gegen Fremde und Angehörige,"[8]) und Herakles vermochte die Hölle zu überwinden, „weil er die Geheimnisse der Mysten geschaut hatte".[9]) Es bezogen sich also die Verheissungen auf das Leben nach dem Tode, doch wird der Glaube, durch die Weihen den Göttinnen besonders empfohlen und lieb geworden zu sein, wie schon der Hymnos auf Demeter (487 f.) dies andeutet, auch die Hoffnung erweckt haben, schon in diesem Leben grösseren Segens teilhaftig zu werden.[10]) Voraussetzung war also der Glaube an individuelle Unsterblichkeit der Seele,[11]) und ihm Nahrung zu geben, wird demnach neben der Beruhigung der Seelen Zweck des gemeinsamen Gottesdienstes gewesen sein. Wie in unserer Kirche, namentlich der katholischen, viele schon in dem Bewusstsein, der Kirche anzugehören, ihren Frieden finden und von dem Gebrauch ihrer Gnadenmittel schon das Heil erhoffen, so haben ohne Zweifel auch sehr viele der Eingeweihten geglaubt, dass die Einweihung selbst sie aller verheissenen Segnungen versichere, und in einfältiger Frömmigkeit, bei den gottesdienstlichen Feiern in Andacht sich berauschend, voll Dank gegen

---

1) Schoemann Gr. A.[3] II 397.
2) v. Wilamowitz Hom. Unters. 208.
3) S. Rohde Psyche[2] I 288.
4) Frgm. 137 Bergk[4].
5) Bei Plut. De audiend. poet 4 p. 21 D. Frgm. 719 Ddf.
6) Lehrs Pop. Aufs.[2] 320.
7) Ran. 455 ff.
8) Lehrs a. a. O. 319.
9) Eur. Her. 613. — Ähnliche Äusserungen Isokr. Paneg. 28 Plat. Rep. II 366 A und mehr bei Lobeck Agl. 69 ff.
10) Vgl. z. B. Cic. De leg. II 14.
11) v. Wilamowitz Hom. Unt. 208. Rohde Psyche[2] I 293 f.

die Gottheit die Erlösung, die ihnen hier geboten wurde, freudig zu ergreifen gesucht. Dass trotzdem viele sich nicht einweihen liessen,[1]) darf uns ebensowenig wundern, wie dass heute nicht alle in den Schoss der „allein selig machenden“ Kirche flüchten, oder viele sich der Sündenvergebung und Seligkeit verheissenden kirchlichen Gnadenmittel nicht bedienen.

94. Von den Kultbeamten war der vornehmste der Hierophant.[2]) Sein Name weist schon darauf hin, dass er die geheimnisvollen Heiligtümer und Gebräuche zu zeigen und zu erklären hatte.[3]) Er gehörte dem Geschlecht der Eumolpiden an, und diesem allein stand das Recht der Exegese zu.[4]) Neben ihm gab es noch eine oder zwei Hierophantinnen,[5]) ebenfalls aus dem Geschlecht der Eumolpiden.[6]) Beide waren, wenigstens in späterer Zeit, hieronym,[7]) durften also in ihrem Amte ihren Namen nicht führen. Wahrscheinlich war es dem Hierophanten auch nicht gestattet, neben seinem priesterlichen noch ein anderes Amt zu bekleiden,[8]) was den übrigen eleusinischen Priestern ebensowenig untersagt war, wie den Dienern irgend einer andern Gottheit. Aber nachdem es in der Kaiserzeit Sitte geworden war, manche Ämter nur an Angehörige des Kerykengeschlechtes zu vergeben, ja neue zu schaffen, um sie auszuzeichnen,[9]) finden wir auch Hierophanten mit Ämtern und Titeln geschmückt.[10]) — Die drei folgenden Priester, die dem Hierophanten im Range am nächsten standen, gingen aus dem Geschlecht der Keryken hervor. Von ihnen ist der bedeutendste der Daduchos.[11]) Er hatte gemeinsam mit dem Hierophanten den Erntezehnten für die eleusinischen Gottheiten einzutreiben,[12]) vielleicht auch öffentliche Gebete zu verrichten,[13]) und war bei den Reinigungsopfern beteiligt.[14]) Zur Seite stand ihm eine *δᾳδουχοῦσα.*[15]) Der zweite ist der *κῆρυξ*, in der nachklassischen Zeit *ἱεροκῆρυξ* genannt,[16]) der dritte der Altarpriester, *ὁ ἐπὶ βωμῷ.*[17]) Alle diese Ämter waren lebenslänglich und erbten in einer bestimmten Familie weiter.[18]) Daneben gab es eine Reihe anderer Kultbeamten,[19]) wie den *ἱερεὺς παναγής*, die *ἱέρειαι παναγεῖς*,[20]) und die *σπον-*

---

[1]) Vgl. Lehrs Pop. Aufs.[2] 317 ff.

[2]) Töpffer Att. Geneal. 44 ff., 70 f.

[3]) Vgl. Diog. Laert. II 101, VII 186, die Lexikographen u. *ἱεροφάντης* und Töpffer a. a. O. 47 f.

[4]) Andok. I 116. Dittnberger Herm. XX 12. Töpffer a. a. O. 71 f.

[5]) Kaibel Epigr. gr. 863. Töpffer Att. Gen. 61 ff. Philios im Bull. de corr. XIX 117.

[6]) Töpffer a. a. O. 63 ff.

[7]) CIA III 900, 901, 914. Kaibel a. a. O. Luk. Lexiph. 10. Vgl. Dittenberger Herm. XX 13 Anm. 1. Töpffer a. a. O. 52 f. Paton in Transact. of the Internat. Folk-Lore Congress 1891 S. 202 ff.

[8]) Dittenberger a. a. O. 35. Töpffer A. G. 53 f.

[9]) Dittenberger Herm. XX 36 ff. Töpffer Att. Gen. 92.

[10]) Bull. de corr. XIX 113, 116.

[11]) Andok. I 127. Dittenberger Syll. 13 und Herm. XX 14, wo auch gezeigt wird, dass die Daduchenwürde nie auf das Geschlecht der Lykomiden übergegangen ist. Töpffer Att. Gen. 86 f. Nikitsky Herm. XXVIII 625 f.

[12]) CIA IV 27 b. Töpffer Att. Gen. 87.

[13]) Suid. u. *δᾳδουχεῖ.*

[14]) Suid. u. *Διὸς κῴδιον.*

[15]) Bull. de corr. XIX 118.

[16]) Ephem. arch. 1895 S. 119. Dittenberger Herm. XX 18 f. Töpffer Att. Gen. 87 f.

[17]) Töpffer Att. Gen. 88.

[18]) *Ἐφημ. ἀρχ.* 1895 S. 119. Dittenberger Herm. XX 20 f. Töpffer Att. Gen. 88.

[19]) *ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι* Ephem. arch. 1883 S. 258. Priesterinnen: Schol. Soph. Oid. Kol. 683. Porphyr. De antr. Nymph. 18. Schol. Pind. Pyth. IV 103.

[20]) Dittenberger Herm. XX 22 ff. Töpffer A. G. 90.

δᾳδοῦχοι,[1]) Herolde, die den Gottesfrieden verkündigten und zur Festfeier einluden.[2]) Auch sie wurden aus den Eumolpiden oder Keryken gewählt.[3]) Denn diese beiden Geschlechter waren die eigentlichen Verwalter des Mysterienkultus; ihnen lag auch die Pflicht der Rechenschaftsablegung ob,[4]) und wiederholt finden wir sie zu gemeisamen Beratungen versammelt.[5]) Die Oberaufsicht und die Leitung der Mysterienfeier stand jedoch, da es ein Staatskult war, dem Basileus zu.[6]) Zur Seite standen ihm dabei vier Epimeleten,[7]) die auch die Aufsicht über die sonst im Laufe des Jahres vorgeschriebenen Opfer zu führen[8]) und die heiligen Ländereien zu verpachten hatten.[9]) Von ihnen wurden zwei aus der gesamten Bürgerschaft, je einer aus den Eumolpiden und den Keryken gewählt.[10]) Die Aufsicht über die Gebäude, Tempelgüter, Geräte und Kostbarkeiten hatte das Kollegium der *ἐπιστάται*[11]) und die *ταμίαι τοῖν θεοῖν*, die auch früh, vielleicht schon Ende des 5. Jahrhunderts, das heilige Getreide zu verwerten hatten,[12]) während die *ἱεροποιοί*, die früher damit betraut gewesen waren, nur noch die Summe für die Opfer und etwaige Überschüsse zum Ankauf von Weihgeschenken angewiesen erhielten,[13]) auch die übrig bleibenden Restsummen an die *ἐπιστάται* zurückzuführen hatten, wofern nicht anderweitige Verwendung beschlossen war.[14]) Auch die Verwaltung des gemünzten Goldes lag den *ταμίαι* ob.[15]) Die *ἐπιστάται* amtierten vier Jahre, die *ἱεροποιοί* wechselten jährlich.[16]) In den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts war übrigens die Selbständigkeit der eleusinischen Beamten bereits erheblich beschränkt. Das Volk bestimmte den Preis, für den das Getreide zu verkaufen war, das Geld für die Opfertiere so wie die Überschüsse wurden einer Kommission des Rats abgeliefert, deren Wirkungskreis nicht auf Eleusis beschränkt war.[17])

95. Wer in die Mysterien aufgenommen werden wollte, hatte sich deshalb an einen Eumolpiden oder Keryken zu wenden, und dieser weihte ihn dann.[18]) Er brauchte selbst kein priesterliches Amt zu bebekleiden, es genügte, dass er einem der beiden Geschlechter angehörte.[19]) Der Akt selbst hiess *μυεῖν* oder *μυσταγωγεῖν*, der Weihende *μυσταγωγός*.[20]) Die ganze Ceremonie zeigt bis in die Einzelheiten die grösste Ähnlichkeit

[1]) Dittenberger a. a. O. 27 f.
[2]) Aischin. II 133 f.
[3]) CIA II 605. Bull. de corr. XIX 117 f. Dittenberger a. a. O. 29. Töpffer A. G. 80 u. 90.
[4]) Aischin. III 18.
[5]) CIA II 597, 605. Ephem. arch. 1883 S. 82. Dittenberger a. a. O. 30 f. Töpffer Att. Gen. 66 ff.
[6]) Aristot. Ath. Pol. 57. Dittenberger a. a. O. 30.
[7]) Aristot a. a. O. CIA III 1188.
[8]) Ephem. arch. 1887 S. 173 u. 177.
[9]) Ephem. arch. 1883 S. 122 Zl. 30.
[10]) Aristot. Ath. Pol. 57. In der Diadochenzeit scheint die Zahl, vermutlich vorübergehend, auf zwei reduziert zu sein. Dittenberger Syll. 386 und Herm. XX 30. Vgl. Töpffer Att. Gen. 78 f.
[11]) CIA II 682c. Vgl 834b. Ephem. arch. 1883 S. 109 ff., 1888 S. 41 ff.
[12]) Ephem. arch. 1883 S. 123.
[13]) Dittenberger Syll. 13. Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 219 ff. u. Leg. sacr. 21.
[14]) Bull. de corr. IV 225.
[15]) CIA II 605. III 5, 731. Swoboda Wiener Stud. X 729 f.
[16]) Eph. arch. 1888 n. 41 u. 47.
[17]) CIA II 834. IV 2. Vgl. Aristot. Ath. Pol. 54, 7.
[18]) CIA IV 1. I 1 Suppl. p. 3 f. Zl. 110 f.
[19]) Ditttenberger Herm. XX 31 ff. Töpffer Att. Gen. 77. Rohde Psyche² I 287.
[20]) Lobeck Agl. 29 ff.

mit der Reinigung eines Schuldbefleckten.[1]) Das vorzüglich erhaltene Relief einer schönen Aschenurne aus weissem Marmor im Thermenmuseum in Rom[2]) giebt uns ein gutes Bild einer Mystenweihe in den verschiedenen Stadien. Der Einzuweihende steht, ein Löwenfell übergeworfen, mit nackten Füssen in demütiger Haltung vor einem Priester, die Rechte hält das Opferferkel,[3]) auf dessen Kopf der Priester eben Wasser giesst, die Linke Opferkuchen. Die nächste Scene stellt die Weihung selbst dar. Der Betreffende sitzt auf einem Sessel, wie ein der Reinigung Bedürftiger, das Haupt und den ganzen Körper bis auf den rechten Arm und einen Teil der Brust von einem Gewande verhüllt,[4]) die Linke scheint eine Fackel zu halten. Hinter ihm steht eine Frau, wahrscheinlich die Hierophantin, die ihm eine Getreideschwinge (*λίκνον*) über das Haupt hält, das Symbol der Reinigung und Läuterung. Die dritte Gruppe zeigt Demeter sitzend, in der Linken eine Fackel haltend, von einer Schlange umwunden, deren Kopf der nun wahrscheinlich zum Epopten gewordene Myste[5]) liebkost. Der Göttin zur Rechten steht Persephone, ebenfalls eine Fackel tragend.[6])

Aufgenommen konnte jeder Hellene werden,[7]) nur wer durch Blutschuld oder ein anderes Vergehn verunreinigt war, war ausgeschlossen gleich den Barbaren;[8]) Sklaven durften eingeweiht werden.[9])

96. Alljährlich feierte man zwei Feste, die k l e i n e n M y s t e r i e n im Anthesterion (Februar)[10]) zu Agrai, einer Vorstadt Athens,[11]) und die grossen im Boedromion (September). Über beide sind wir sehr mangelhaft unterrichtet. Von den kleinen Mysterien wissen wir nur, dass ihnen eine Reinigung vorausging, und wahrscheinlich dramatische Darstellungen einen Teil der Feier bildeten.[12]) Die Einweihung in diese Mysterien musste der in die grossen vorangehen.[13]) Der Hierophant erhob für die Aufnahme einen Obolos.[14]) Gewöhnlich fanden die Neuaufnahmen bei den Festfeiern statt, doch band man sich nicht daran, namentlich dann nicht, wenn es sich um vornehme und mächtige Leute handelte;[15]) dem Kaiser L. Verus zu Liebe feierte man im Jahr 167 sogar

[1]) Vgl. Hymn. Dem. 194 ff. Diels Sib. Bl. 123. Adoption des Geweihten durch die Gottheit Rohde Psyche² II 421 ff.; des *ἱκέτης* Reichel Vorhellen. Götterkulte 46 ff.

[2]) Taf. IV Fig. 3. Veröffentlicht und besprochen von Ersilia Lovatelli Bull. della comm. arch. com. 1879 S. 5 ff.

[3]) Plat. Rep. II 378 A. Epicharm. im Etym. M. 255 u. *δέλφαξ*. Schol. Aristoph. Ach. 747. Pax 375.

[4]) Das Gewand ist wohl schwarz zu denken. Hymn. Dem. 41. Diels Sib. Bl. 123, auch über die Bedeutung des Verhüllens.

[5]) Lovatelli a. a. O. 14.

[6]) Über die kathartische Bedeutung der Fackel S. 88. Vgl. auch Vasen der Petersburger Ermitage I 268 ff. nr. 525, abgebildet bei Gerhard Eleus. Bilderkreis Taf 3.

[7]) Herod. VIII 65. Isokr. Paneg. 29 f.

[8]) Isokr. Paneg. 157. Luk Skyth. 58. Lobeck Agl. 15.

[9]) CIA II 834b col. 2, 71. Kock Frgm. com. II 473. Lobeck Agl. 19. Schoemann Gr. Alt.³ II 384 Anm. 6. Rohde Psyche² I 286. Dittenberger Syll. 388, 18, wo der Maximalpreis der Kleider, die die Sklavinnen bei der Mysterienfeier in Andania tragen dürfen, festgesetzt wird.

[10]) Ad. Schmidt Griech. Chronol., Jena 1888 S. 290 setzt das Fest auf den 19—21 Anthesterion an.

[11]) *τὰ ἐν Ἄγραις μ.* CIA I 1 B 33. II 315 etc. Plut. Demetr. 26. Gerhard Akad. Abh. II 174 ff. Mommsen Heort. 373 ff. Maass Orpheus 101. Rohde Psyche² I 284 f.

[12]) Steph. Byz. u. *Ἄγρα*. Polyain. Strateg. V 17, 1. Mehr bei Maass Orpheus 92 ff. Vgl. Schol. Aristoph. Plut. 845. Hermann Gott. Altt.² § 58 A. 29.

[13]) Plut. Demetr. 26. Plat. Gorg. 497 C. Schol. Aristoph. Ran. 501.

[14]) CIA IV 1 S. 133. Athen. Mitt. XIV 410 ff. [Demosth.] LIX p. 1351 f. Frgm. Rhet. gr. Walz IX 492 cf. 497.

[15]) Plut. Demetr. 26. Cass. Dio LIV 9.

zum zweitenmal Mysterien *καὶ τουτο κατὰ τὸ θεμιτόν*, wie die Urkunde bemerkt.[1]) Auch solche, die voraussichtlich nur noch auf eine kurze Lebensfrist zu rechnen hatten, scheint man jederzeit aufgenommen zu haben.[2]) Ein halbes Jahr nach der Einweihung in die kleinen konnte man sich in die grossen Mysterien aufnehmen lassen. Auch hier gab es noch verschiedene Grade, und die Aufnahme unter die Epopten, die Schauenden, wurde in der Regel erst nach einem Jahr gewährt.[3])

97. Die Feier der grossen Mysterien (*τὰ μεγάλα μυστήρια*) war in jedem zweiten Jahr mit Agonen verbunden,[4]) doch so dass alle vier Jahre eine Hauptfeier stattfand. Das waren die grossen Eleusinien (*τὰ μεγάλα Ἐλευσίνια*), die also zu den penteterischen Festen gehörten.[5]) Wahrscheinlich fielen sie ins dritte Olympiadenjahr.[6]) Mit der Leitung waren die zehn *ἱεροποιοὶ κατ' ἐνιαυτόν* betraut,[7]) daneben finden wir noch andere Kollegien von *ἱεροποιοί*, die namentlich die Opfer besorgt haben werden.[8]) Das Fest, das wie das kleinere in die Mitte einer sieben- bis achtwöchigen Ekecherie fiel,[9]) die sich natürlich auf das athenische Gebiet beschränkte,[10]) begann spätestens am 16. Boedromion.[11]) Dieser Tag hiess *ἅλαδε μύσται*.[12]) Es fand also an ihm eine Reinigung der Mysten, die sich nach der Bekanntmachung (*πρόρρησις, προαγόρευσις*) des Basileus schon am Abend vorher in Athen versammelt haben werden, im Meere statt. Wer zum *ἀγυρμός*[13]) nicht rechtzeitig erschienen war, konnte wohl auch an einem der nächsten Tage, ehe die Festversammlung die Hauptstadt verlassen hatte, nachträglich aufgenommen werden.[14]) Bis zum 19. blieb man in Athen, und diese Zeit mag mit feierlichen Umzügen zu den Heiligtümern und mit Opfern ausgefüllt worden sein. Am 19.[15]) begaben sich alle Festgenossen, in späterer Zeit mit weissen Kleidern angethan,[16]) auf der heiligen Strasse (*ἱερὰ ὁδός*) nach Eleusis.[17]) Iakchoszug hiess die Prozession nach dem Gotte, dessen Bild von dem Iakchagogos voraufgetragen wurde.[18]) Unter fortwährendem Rufen seines Namens und heiligen Gesängen bewegten sich die Zehntausende[19]) gewiss langsam genug fort, an mehr als einer Stelle der an Erinnerungen und Denkmälern reichen Strasse[20]) ihren Marsch unterbrechend. Wohlhabende Frauen

[1]) Ephem. arch. 1895 S. 114.

[2]) Aristoph. Pax 371 ff.

[3]) Plut. Demetr. 26. Lobeck Agl. 54 u. 123 ff. Mommsen Heortol. 22 f. Schoemann Gr. A.[3] II 394. Auch in der Inschrift von Andania ist von *πρωτόμυσται* die Rede Dittenberger Syll. 388 Zl. 14, 50, 68.

[4]) Ephem arch. 1883 S. 123. R. Schoell Sitzungsber. der Münchener Akad. 1887 S. 14.

[5]) Aristot. Ath. Pol. 54. CIA III 663. Ephem. arch. 1887 S. 3. Mommsen Heort. 224 ff. Schoemann Gr. Altt.[3] II 386 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 791 ff.

[6]) CIA II 315 Zl. 25 f. Bull. de corr. XII 74. Vgl. v. Wilamowitz Antig. v. Karystos 246 (CIA II 834b ist von den *μεγάλα μυστήρια*, nicht *Ἐλευσίνια*, die Rede).

[7]) Arist. a. a. O.

[8]) Vgl Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 219 ff.

[9]) Dittenberger Syll. 384b.

[10]) Vgl. Bull. de corr. XIV 52.

[11]) Plut. Phok. 6. Polyain. Strateg. III 11, 2. Vgl. Plut. Alex. 31.

[12]) Mommsen Heort. 222 Anm. Vgl. die eleusin. Inschr. Ephem. arch. 1887 S. 177 Zl. 20 u. CIA IV 2, 53a.

[13]) Hesych. u. d. W.

[14]) Paus. II 26, 7. Schoemann Gr. A.[3] II 387.

[15]) Schol. Aristoph. Ran. 324. Dittenberger Syll. 387, 16. Mommsen Heort. 229.

[16]) CIA III 1132. Philostr. Vit. soph. p. 58, 15 Kays.

[17]) Aristot. Ath. Pol. 39. Foucart Rev. des études grecques VI 332 f.

[18]) Vgl. Ephem. arch. 1887 S. 177 Zl. 17 ff.

[19]) Herod. VIII 65.

[20]) Paus. I 36, 3 ff. Preller Ausgew. Aufs. 117 ff.

fuhren auf Wagen,[1]) bis ein Gesetz des Lykurgos es untersagte.[2]) So mochte der Tag, da die Strecke vier Stunden Weges betrug, wohl hingehn. Am Abend fand der Empfang des Iakchos[3]) in Eleusis statt[4]) und in den folgenden Tagen die eigentliche Festfeier. Man brachte Demeter, Kore, Iakchos, Triptolemos, Telesidromos, Artemis, den Chariten, Hermes Opfer dar; ein ungeheurer *πελανός* wurde hergestellt, und die Eumolpiden bestimmten, wie viel und wem davon geopfert werden sollte.[5]) Es folgten Fackeltänze[6]) und vor allem die nächtlichen Feiern in geschlossenen Räumen.[7]) Nach gewiss wiederholt vorgenommenen Reinigungen,[8]) Fasten, sodann dem Genusse des *κυκεών*,[9]) eines Mischtranks, den auch Demeter, nachdem sie in ihrer Trauer lange jede Speise verschmäht hatte, zuerst zu sich genommen haben sollte,[10]) und nach manchen andern Vorbereitungen[11]) fand sich die Menge im Tempel, den tiefe Finsternis erfüllte,[12]) erwartungsvoll zusammen. Es war ein Raum von sechzig Metern Länge und 2712 Quadratmetern Flächeninhalt, seinem Zweck entsprechend einem Theater nicht unähnlich. Eine Stellung von zwanzig Säulen umschloss einen Innenraum, den rings ein Stufenbau umgab, auf dem die Zuschauer sassen oder standen. Zwischen den Säulen befand sich die erhöhte Bühne, das *ἀνάκτορον*.[13]) Dieser Raum hatte Oberlicht, der Zuschauerraum war gedeckt.[14]) Hier stellte man wahrscheinlich die sog. *ἀνάκτορα* auf, kleine Tempelchen, wie sie auch die Cistophoren trugen, und hier kamen die *δρώμενα*[15]) zur Darstellung, dramatische Aufführungen und lebende Bilder, die den Mittel- und Glanzpunkt der ganzen Feier bildeten, und wo ohne Zweifel alles, was Kunst und Technik zu leisten vermochte, aufgeboten wurde, um den sinnlichen Eindruck möglichst überwältigend zu machen.[16]) Vielleicht wurden für die erst vor einem halben Jahr in die kleinen Mysterien Aufgenommenen und für die älteren Epopten besondere Feiern veranstaltet.[17]) Gegenstand der Darstellungen waren Scenen aus dem Sagenkreis der gefeierten Götter: der Demeter und Persephone, des Iakchos, des Hades.[18]) Bei

---

1) Aristoph. Plut. 1013 f.

2) Plut. Dec. orat. Lyk. 7.

3) *Ἰάκχου ἀποδοχή* *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887 S. 177 Zl. 21.

4) Über die Zeit, wann Iakchos in den Mysterien Bedeutung gewann (480), O. Kern Athen. Mitt. XVII 138 ff.

5) L. Ziehen Leg. sacr. 22 f. Dittenberger Syll. 13 und 347. CIA I 5. II 476.

6) Soph. Oid. Kol. 1045. Aischyl. im Schol. dazu. Eur. Ion 1075 ff.

7) Strab. IX 375. CIA II 628. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887 S. 3 Zl. 25 ff.

8) [Lys.] Andok. 52. Vgl. Athen. Mitt. XIV 124.

9) Klem. Alex. Protr. 13 D.

10) Plut. Quaest. symp. IV 4, 1. Über den *κυκεών* s. besonders Roscher Jahrb. f. Phil. 1888 S. 523 f.

11) Hermann G. A.[2] § 32 A. 18.

12) Plut. De prof. virt. sent. p. 81 E. Aristeid. Or. XIX p. 415 Dind.

13) Vgl. Lobeck Agl. 59.

14) Plut. Per. 13. Holwerda Verslage Acad. v. wetensch. XI 251 ff.

15) *δρᾶν* bedeutet in Beziehung auf den Kultus stets das Geheimnisvolle. Paus. II 12, 1. II 37, 5. Eur. Iph. T. 1336. Schol. Soph. O. K. 489. Vgl. Friedlaender Lobecks Briefwechsel 176 u. Gruppe Hdb. V 2, 53 A. 7.

16) Plut. De an. VI 2. Themist. Or. XX p. 235 B. Vgl. Paus. V 10, 1. Lobeck Agl. 44 f.

17) Vgl. Mommsen Heort. 261 f.

18) Euseb. Praep. ev. III 12, 4. Dieterich Nekyia 65. Rubensohn a. a. O. 26. Foucart Bull. de corr. VII 397 ff. Förster Raub und Rückkehr der Persephone 19 ff. Töpffer Att. Geneal. 34. Ueber den Zusammenhang des Dionysos und überhaupt der chthonischen Gottheiten mit den Mysterien s. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1886 S. 25 ff. u. Foucart Le culte de Pluton dans la relig. éleus.

einer ähnlichen Feier in Arkadien wird unter anderem die Rückkehr der Persephone aus dem Hades dramaartig dargestellt,[1]) und auch für den samothrakischen Kultus ist ein Vorgang bezeugt, der das Umherirren der ihres Kindes beraubten Demeter veranschaulichen sollte.[2]) Der Hierophant in prächtigem Gewande mit der königlichen Kopfbinde,[3]) zeigte die *ἱερά*,[4]) und andächtig vernahmen die staunenden Gläubigen die *λεγόμενα*. Wahrscheinlich hatten sie den Zweck, das Gesehene zu erklären; aber auch so weit sie etwa selbständige Bedeutung hatten und in Mitteilungen aus den *ἱεροὶ λόγοι*, aufgezeichneten Legenden hieratischen Inhalts, bestanden,[5]) kann man sie höchstens, wie dies auch geschehn ist, mit der Liturgie in unsern Gottesdiensten vergleichen und darf ihnen in dem Ganzen nur eine untergeordnete Stellung zuweisen. Es war ein Gottesdienst, bestimmt, durch die sinnliche Pracht der Ausstattung, die durch die Musik wirksam unterstützt ward,[6]) zu berauschen und in verzückte Andacht zu versenken, Mittel, die ja auch heute noch nicht verschmäht werden und nicht versagen. Fühlt die Menge sich ergriffen und von dem Gefühl der frommen Stimmung, die sie gern für Frömmigkeit nimmt, befriedigt und erbaut, so kann der einzelne immerhin tiefe und nachhaltige Eindrücke empfangen, die auf seine religiösen Empfindungen, seinen Glauben und dann vielleicht auch auf seinen Lebenswandel bestimmenden Einfluss haben mögen. Das Entführen des Lebendigen in die Unterwelt, das Auferstehn zu neuem Leben, das Vorführen von Scenen aus dem Leben, das der Seligen einst wartet, und vielleicht auch von Qualen, die den andern bevorstehn,[7]) zudem die Menge der Gläubigen und ihr frohes Bekenntnis — das alles muss in der That geeignet gewesen sein, die Hoffnungen zu bestärken und vielleicht auch Vorsätze zu guten Werken.[8]) Denn den Guten und Gottesfürchtigen hatte die Göttin zuerst Gnade erwiesen und ihnen dauernd verheissen.[9]) Daran aber, dass „die Entwicklung eines tieferen in den Mysterien verborgenen Sinnes für eine kleine Zahl von Auserwählten aufgespart“ gewesen sei,[10]) ist nicht zu denken. Es blieb einem jeden überlassen, wie viel er darin finden wollte und konnte; und es kann in der That kaum anders gewesen sein: den einen wird mit gläubiger, froher Zuversicht erfüllt haben, was dem andern dunkle Ahnung erweckte und dem dritten vielleicht abgeschmackt und lächerlich schien. Jedenfalls war die Sache so ernst und machte solch einen Eindruck, dass auch der Ungläubige sich frechen Spottes enthielt, und dass der Staat, wenn er einmal gegen Mysterienfrevler einschreiten musste, sich der Zustimmung der Menge versichert halten durfte.[11])

---

[1]) Lebas-Foucart Inscr. de la Grèce II 6 n. 352h.

[2]) Archäol. Unters. auf Samothr. II 26. Rubensohn a. a. O. 181 ff., 223. Roscher Myth. Lex. II 854 f., 865.

[3]) Plut. Alk. 22; Aristeid. 5. [Lys.] Andok. 51. Ἐφημ. ἀρχ. 1895 S. 114. Töpffer Att. Gen. 46 f. Preller-Robert Griech. Myth. I 787 A. 4.

[4]) Plut. a. a. O. Philostr. Apoll. T. IV 18. Himer. Or. XXII p. 766. Harpokr. u. Suid. u. *ἱεροφάντης*.

[5]) Vgl. d. Inschr. v. Andania Dittenberger Syll. 388, 12 f. Paus. VIII 15, 2. Isokr. Paneg. 28 f. Apul. Metam. XI 16.

[6]) Aristeid. Eleus. I 415 Dind. Vgl. Paus. IX 27, 2. Rohde Psyche² I 289, 2.

[7]) Luk. *Κατάπλ.* 22. Gerhard Akad. Abh. II 352 A. 98.

[8]) Andok. I 31 p. 6. Vgl. Diod. V 49, 6.

[9]) Aristoph. Ran. 455 ff. Lehrs Pop. Aufs.² 319.

[10]) Schoemann Gr. A.³ II 399.

[11]) CIA IV 274. [Lys.] g. Andok. Meier-

An den letzten Tagen des Festes fanden im Anschluss an die Mysterienfeier ἀγῶνες statt,[1]) und zwar gymnische, hippische und musische. Diese hat man vielleicht erst später hinzugefügt, wenigstens erwähnt Pindar[2]) nur die ersten beiden. Dass die Feier in jedem fünften Jahr besonders prächtig war, ist selbstverständlich. Scenische Spiele sind nicht sicher bezeugt. Die Beteiligung von auswärts muss lange Zeit sehr gross gewesen sein; mächtige Städte, wie Milet[3]) sandten Theorien und trugen so auch ihrerseits zur Verherrlichung des Festes bei. Man sieht, auch diesen ernsten Gottesdiensten fehlte die Freude nicht.[4]) — Den Beschluss soll eine Wasserspende aus thönernen Gefässen (πλημοχόαι) zu Ehren der Toten gemacht haben.[5])

98. Es gab in Griechenland an mehreren Orten Filialen des eleusinischen Mysteriendienstes, z. B. in Phleius, in Megalopolis und in Pheneus in Arkadien,[6]) und auch in Ephesos feierte man einer Demeter *Καρποφόρος Θεσμοφόρος* Mysterien.[7]) Natürlich bewahrten diese Kulte im einzelnen ihre Eigenart. Am besten unterrichtet sind wir über die Mysterien von Andania in Messenien. Schon einmal nach der Wiederherstellung Messenes durch Epameinondas erneuert, scheint der Kult dann wieder unterbrochen zu sein. Denn ein umfangreiches Dekret aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. ordnet die Feier aufs neue an und bestimmt alle Einzelheiten aufs genauste.[8]) Die vorzugsweise verehrten Götter sind die *μεγάλοι θεοί*, die Kabiren, daneben Demeter, Apollon Karneios, Hermes, die Hagna. Das Fest fand wahrscheinlich im Hochsommer statt.[9]) Auch hier hat der Staat die Oberaufsicht, und fünf vom Demos eingesetzte Kommissare haben die finanzielle Verwaltung in Händen, der Reinertrag aber des Festes fliesst in den Staatsschatz.

99. Ausser den eleusinischen waren in Griechenland am berühmtesten die samothrakischen Mysterien.

Litteratur: Lobeck Agl. 1109 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 403 ff. Archäol. Untersuch. auf Samothrake von Conze, Benndorf etc. 107 ff. Daremberg et Saglio Dict. u. Cabiri I S. 757 ff. Crusius Beitr. zur griech. Mythol. Leipz. 1886. Rubensohn Die Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothr. 125 ff. Robert in Prellers Griech. Myth.[4] I 847 ff.

Τὰ Καβείρων ὄργια auf Samothrake werden zuerst von Herodot (II 51) erwähnt. Die samischen Kolonisten, heisst es dort, hätten sich die Weihen von den älteren Bewohnern, die sie auf der Insel vorfanden, angeeignet.[10]) Über das Wesen der Kabiren[11]) haben namentlich neuere Ausgrabungen in dem Heiligtum bei Theben einiges Licht verbreitet.[12]) Das Kind Dio-

Schoemann Att. Prozess[2] 368 f. A. 482 S. 158 u. 183.

[1]) CIA II 341, 402, 444 etc. Ephem. arch. 1883 S. 110 Zl. 45 f., 1890 S. 127. Bull. de corr. V 231, VIII 194 f. Mommsen Heort. 263 f. Rubensohn a. a. O. 46 f. und besonders Nebe a. a. O. 16 ff.

[2]) Ol. IX 150, XII 157. Isthm. I 81. Vgl. Olymp. Inschr. V 188.

[3]) CIA II 442.

[4]) Vgl. Luk. Περὶ ὀρχήσ. 15

[5]) Athen. XI p. 496. Vgl. Poll. X 74 und Bernays Theophrast üb. d. Frömmigkeit 95 f.

[6]) Paus. III 4, 1; VIII 14, 8 und 15, 1 ff. Vgl. Lobeck Agl. 43 ff. Schoemann a. a. O. 401 f. Gerhard a. a. O. 351 ff.

[7]) Dittenberger Syll. 390.

[8]) Sauppe Die Mysterieninschr. von Andania Gött. Ges. d. Wissch. VIII 217 ff. Dittenberger Syll. 388.

[9]) Sauppe a. a. O. 270.

[10]) Vgl. Arch. Unt. auf Sam. II 107.

[11]) Vgl. ausser Robert a. a. O.O. Kern Wochenschr. f. klass. Phil. 1889 S. 698 ff. Herm. XXV 1 ff.

[12]) Athen. Mitt. XIII 81 ff.

nysos und seine Pfleger spielen in dem Kultus, der sich von Athen aus verbreitet zu haben scheint,[1]) eine besondere Rolle. In den Inschriften erscheinen *ἐπόπται* als Eingeweihte zweiten Grades und *μύσται εὐσεβεῖς*;[2]) *δρώμενα* und *λεγόμενα* sind wenigstens für die spätere Zeit bezeugt,[3]) und der chthonische Charakter der Gottheiten tritt wie in allen Mysterien[4]) bedeutsam hervor. Dies wird bestätigt durch die Lage des Tempels am Fusse der Anhöhe[5]) und durch die oben[6]) beschriebenen Opfervorrichtungen. „Zu Schutzmächten der Seefahrt sind die samothrakischen Gottheiten offenbar erst im Lauf der Zeit durch ihren Inselsitz in dem von Stürmen besonders heimgesuchten thrakischen Meere geworden.“ [7]) „Zur Zeit Herodots war das Kabirenheiligtum ein kleines, bescheiden aus einheimischem Stein aufgeführtes Gebäude, wie die Ausgrabungen erwiesen haben.“ [7]) Berühmt wurden diese Mysterien erst im vierten Jahrhundert, und zur Zeit der Diadochen standen sie in solchem Ansehn, dass sie sich wohl den eleusinischen an die Seite stellen durften.[8]) Namentlich Seefahrer liessen sich einweihen, denn gegen die Gefahren des Meeres sollten die Kabiren ja besonders schützen,[9]) und der neue Tempel füllte sich mit den herrlichsten Weihgeschenken.[10]) Philipp von Makedonien und Olympias liessen sich aufnehmen, Lysimachos schenkte dem Heiligtum sein besonderes Interesse und seinen mächtigen Schutz,[11]) Perses von Makedonien und Ptolemaios VI Philometor fanden auf der durch ihr Asylrecht geschützten Insel eine Zuflucht,[12]) und man erzählte, dass schon Agamemnon und Odysseus die Weihen empfangen hätten.[13])

Die Aufnahme scheint zu jeder Zeit stattgefunden zu haben.[14]) Es wird dies das Zweckmässigste gewesen sein, da viele vor Antritt ihrer Seefahrt die Weihen verlangt haben werden. — Das Fest ist wahrscheinlich im Hochsommer gefeiert worden.[14])

Auch an andern Orten Griechenlands wurden die Kabiren verehrt, z. B. in Thessalonike.[15]) Dem samothrakischen am verwandtesten war wahrscheinlich der Kult in dem Heiligtum an der Strasse von Theben nach Thespiai, dessen Reste vor einigen Jahren blossgelegt worden sind.[16])

In späterer Zeit werden auch Isismysterien erwähnt.[17]) Nur besonders von der Göttin Berufene wurden hier aufgenommen, und die Zahl der Teilnehmer war wohl niemals beträchtlich.

100. Geschlossene Kultgenossenschaften waren auch die sog. Orgeonen, *θίασοι* und *ἔρανοι*.

---

[1]) O. Kern Herm. XXV 8 ff.

[2]) Th. Reinach Rev. des étud. gr. V 197 ff.

[3]) Galen. De usu part. VII 14 [Kühn IV 576]. Lobeck Agl. 1285 ff.

[4]) Foucart Bull. de corr. VII 387 ff. *ταινίαι πορφυραῖ* der Mysten Schol. Apoll. Rhod. I 917.

[5]) Arch. Unt. a. Sam. II 23.

[6]) S. 18. Vgl. auch Schol. Aristoph. Pax 277.

[7]) Arch. Unt. a. Sam. II 108.

[8]) Rubensohn a. a. O. 143 ff.

[9]) Schol. Aristoph. Pax 277.

[10]) Diog. Laert. VI 59.

[11]) Inschr. Arch. Unters. a. Sam. II 85.

[12]) Arch. Unt. a. Sam. I 20.

[13]) Schol. zu Apoll. Rhod. I 917; zu Il. *Α* 334, *Π* 100.

[14]) O. Hirschfeld Arch. Unt. a. Sam. I 39.

[15]) Kern Beitr. zur griech. Philos. u. Relig., Berlin 1895 S. 103 ff. Schoemann a. a. O. 406. Daremberg et Saglio Dict. I 767 ff.

[16]) IGSept. I add. 3577 ff. Athen. Mitt. XIII 81 ff., 412 ff. Kern Arch. Anz. 1893 S. 129 ff.

[17]) Apul. Metam. IX 16. Vgl. Schoemann a. a. O. 407 ff. Rohde Psyche[2] II 400, 1.

Litteratur: Hauptwerk Foucart Des associations religieuses chez les Grecs, Paris 1873. Fr. Poland De colleg. artif. Dionys. Dresden 1895. O. Lüders Die dionys. Künstler, Berlin 1873 Anf. C. Schäfer Jahrb. f. Phil. 1880 S. 417 ff. Böckh Staath.[3] I 312 f. Ziebarth Das griech. Vereinswesen, Leipzig 1896. Alb. Müller Griech. Bühnenaltt. 392 ff. Rohde Psyche[2] II 338. v. Wilamowitz Aristot. und Athen II 266 ff. A. Körte Athen. Mitt. XXI 299 ff. Die Inschrr. CIA III 1324 ff.

Orgeonen hiessen die Teilnehmer an einem privaten Kult,[1]) der aber nichts eigentlich Ausschliessendes hatte, insofern es weder ein Geschlechterkult war, noch ausländische, zunächst staatlich nicht anerkannte Gottheiten verehrt wurden.[2]) In alter Zeit waren es jedenfalls die Bewohner eines Dorfes, die sich zu einer solchen Gemeinschaft zusammenthaten,[3]) im zweiten Jahrh. v. Chr. aber sind Orgeonen und Thiasioten, bei denen Zugehörigkeit zu demselben Demos nie erforderlich war, von einander nicht mehr zu unterscheiden.[4]) Grössere Bedeutung und eigentümlichere Färbung erhielten diese Vereine erst, als der Seehandel Athens grosse Ausdehnung gewann, und aus allen Ländern Kaufleute und Gewerbtreibende namentlich in der Hafenstadt Peiraieus zusammenströmten und sich dort zu dauerndem Aufenthalt niederliessen. Diese Fremdenkolonien stifteten nun religiöse Vereinigungen und kamen bisweilen auch um die Erlaubnis ein, irgend einer ihrer heimischen Gottheiten ein Heiligtum errichten zu dürfen, was ihnen dann auch gestattet wurde.[5]) Mitunter errangen die Gottesdienste ein so grosses Ansehn, dass sie unter die Staatskulte aufgenommen wurden, aber auch wenn dies nicht geschah, suchten die Mitglieder der Korporationen ihrer Genossenschaft ganz die Verfassung und das Aussehn der herrschenden Staatskulte zu geben. Sie stellten Priester, Schatzmeister und andere Kultbeamte an, erliessen Dekrete[6]) und verhängten über die Ungehorsamen Geldstrafen oder schlossen sie aus ihrer Gemeinschaft aus,[7]) belobten verdiente Priester[8]) und erkannten ihnen sogar heroische Ehren zu.[9]) Aufgenommen wurde jedermann, der eintreten und sich den Bestimmungen fügen wollte, auch Frauen, Freigelassene und Sklaven, und jedes Mitglied hatte dieselben Rechte.[10]) Sehr genau lernen wir eine solche Organisation aus einer kürzlich in Athen gefundenen Inschrift des 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. kennen.[11]) Die neu Aufgenommenen zahlen ein Eintrittsgeld, und zwar alle, deren Väter schon Mitglieder waren, oder die als Knaben bei den gottesdienstlichen Akten dienend mitgewirkt hatten, nur die Hälfte der sonst üblichen Summe. An jedem neunten Monatstage findet eine Feier statt, zu deren Besuch jeder verpflichtet ist. Versäumnis zieht wie andere Unordnungen oder Ausschreitungen eine Geldstrafe nach sich. Die regelmässigen Beiträge

[1]) Harpokr. u. Suid. u. ὀργεῶνες.
[2]) Lipsius in Bursians Jahresber. II 1876 S. 1389 f. C. Schaefer a. a. O. 418.
[3]) CIA II 990.
[4]) CIA II 1336.
[5]) Vgl. die Inschr. Revue archéol. 1864 S. 399 und die oben S. 9 angeführten Beispiele.
[6]) Bull. de corr. III 513.
[7]) Foucart a. a. O. 20 ff., 33 ff. IGSept. I 2725.
[8]) Eine Inschrift aus Mantineia erwähnt unter andern Verdiensten des Priesters, er habe die Göttin (Kore) in sein Haus aufgenommen, καθώς ἐστιν ἔθος τοῖς ἀεὶ γενομένοις ἱερεῦσιν. Lebas II 352h. Vgl. Zl. 30 u. 34.
[9]) Athen. Mitt. IX 291.
[10]) Foucart a. a. O. 5 ff.
[11]) Athen. Mitt. XIX 248 ff., ausführlich behandelt von Maass Orpheus 18 ff.

werden monatlich entrichtet. Als Beamte erscheinen ein ἱερεύς, ἀνθιερεύς, ἀρχίβακχος, ταμίας, γραμματεύς. Zwei in den Silberbergwerken von Laurion gefundene Inschriften[1]) aus dem 2. Jahrh. n. Chr. enthalten die Aufforderung zur Bildung eines ἔρανος zu Ehren des Μὴν τύραννος und Kultvorschriften, die der Stifter selbst entworfen und dekretiert hat. Der Stifter aber ist ein Sklave, der in den Bergwerken arbeitet, und dem ein verlassenes Heroon als Tempelgebäude dienen muss. Andere Steine verzeichnen lobend die Namen der Wohlthäter und frommen Stifter, welche Tempel gebaut und wiederhergestellt oder die Kosten für die Feste freigebig bestritten haben,[2]) und erkennen ihnen zum Dank kostspielige Auszeichnungen und Belohnungen zu.[3]) Bei der Organisation und Stellung dieser Vereinigungen war man ja auch naturgemäss auf die Opferwilligkeit einzelner reicher Mitglieder angewiesen. Solche Vereine waren über ganz Griechenland verbreitet. Eine rhodische Inschrift[4]) verzeichnet Dionysiasten, Paniasten, Heliasten und Heliaden, und eine andere ebenfalls aus Rhodos (n. 162) nennt ihrer noch mehr. Doch scheinen viele dieser Kulte ein geringes Ansehn genossen zu haben; sie werden häufig verspottet[5]) und haben dies zum Teil ohne Zweifel verdient.[6])

Daneben gab es noch andere Vereine, die eigentlich nichts mehr mit der Religion zu thun hatten, aber doch den Namen eines Gottes als Aushängeschild gebrauchten und sich nach ihm bezeichneten. Die wichtigsten sind die der Dionysiasten d. i. Schauspielergesellschaften.[7]) Ein anderer Verein hatte den Herakles zum Schutzpatron erkoren; die Zahl der Mitglieder war auf sechzig festgesetzt. Unterhaltung durch Witze und Zoten scheint der Hauptzweck ihrer Zusammenkünfte gewesen zu sein,[8]) und edlere Tendenzen oder Gepflogenheiten wird man von dem Verein des Ithyphallos,[9]) auch nicht vorauszusetzen haben. Dergleichen Klubs aber gab es viele.[10]) Lässt doch eine vor kurzem in Paros gefundene Inschrift sogar auf einen dort bestehenden θίασος von Hetären schliessen, der auch einen Priester und einen νεωκόρος hatte.[11])

Von den Privatkulten der Geschlechter haben wir schon wiederholt gesprochen. Neben ihnen gab es dann noch einen weiteren Kultus der Phratrien und oft auch einen engeren der einzelnen Familien. Auch kommt es vor, dass Kulte, die patrizische Geschlechter lange in ihren Privathäusern gepflegt haben, in ein gemeinsames öffentliches Haus verlegt werden.[12]) Über das Apaturienfest, das die Phratrien in Athen alljährlich

[1]) CIA III 73, 74 (Dittenberger Syll. 379).

[2]) CIA II 986 ff. Pergam. Ins. VIII 2, n. 374 handelt ausführlich über die Feste, die ein θίασος namentlich an den Geburtstagen des Augustus und der Livia feierte.

[3]) Athen. Mitt. XXI 299 ff. CIGIns. II 104.

[4]) CIGIns. I 155. S. auch II 6 aus Syme.

[5]) Vgl. Foucart a. a. O. 55 ff.

[6]) Vgl. Foucart a. a. O. 153 ff.

[7]) O. Lüders und Poland a. a. O. Foucart De collegiis scenicorum artificum apud Graecos.

[8]) Vgl. Athen. XIV 3 p. 614 u. VI 76 p. 260.

[9]) Vgl. Demosth. LIV 17 p. 1262; 34 ff. p. 1267.

[10]) Schoemann a. a. O. 542 ff. und Lüders a. a. O. Erster Abschnitt

[11]) Athen. Mitt. XVIII 16 ff.

[12]) Dittenberger Syll. 360 aus Chios. Aristot. Pol. VI 4 p. 1318b, 19 und mehr bei R. Schoell Sat. philol. Sauppio obl. 168 ff., der überhaupt über die ἴδια ἱερά der Geschlechter handelt. Vgl. auch Plat. Leg. X 909 f.; V 729 D.

im Monat Pyanopsion begingen, wird unter den Festen zu handeln sein; von dem häuslichen Kult der Familien ist gelegentlich der Hausaltäre (S. 14 f.) der Opfer (S. 95, 106 f.) und der Reinigungen (S. 147 f.) bereits die Rede gewesen. Wichtig war er namentlich bei Eheschliessungen und Begräbnissen; doch fällt dies Kapitel mehr in das Gebiet der Privataltertümer,[1]) und so mag denn hier nur noch erwähnt werden, dass in vereinzelten Fällen eine Familie sich veranlasst sah, eine Gottheit als Schutzpatron in ihrem Hause besonders zu verehren, sei es infolge alten Herkommens,[2]) oder weil die Macht derselben sich an ihr besonders wirksam erwiesen hatte.[3]) Schliesslich ist noch zu bemerken, dass auch die Staatssklaven an einigen Orten ihre eigenen Kulte hatten.[4])

4. Kultuszeiten.

a. Die Nationalfeste.

α. Die olympischen Spiele.

Litteratur: Rathgeber in Ersch u. Gruber's Encyklop. III Sect. 3 S. 114 ff. u. S. 293 ff. — J. H. Krause Olympia, Wien 1838 mit einem alphabet. Verzeichnis der olymp. Sieger. Krause Hellenika, die Gymnastik und Agonistik der Hellenen, Leipzig 1841. 2 Bde. mit vielen Abbildungen. Krause in Pauly's Realencykl. V 899 ff. u. III 990 ff. F. Kindscher Das Programm der Olympien in Jahn's Jahrbb. Suppl. XI 485 ff. K. Fr. Hermann Gottesdienstl. Altt.² S. 178 ff., 312 ff. Schoemann Griech. Altt.³ II 50 ff. E. Curtius in Altertum u. Gegenwart 1882 II 129 ff., 157 ff., 185 ff. Flasch Olympia in Baumeisters Denkm. Ad. Bötticher Olympia, Berlin 1883 mit vielen Abbildungen, Situationsplänen und Rekonstruktionen. Hauptwerk: Curtius, Adler, Treu, Dörpfeld, Dittenberger-Purgold etc.: die Ausgrabungen von Olympia Berl. 1881—97. E. Curtius Stud. zur Gesch. von Olympia Abh. der Berl. Akad. 1894 S. 1095 ff. Fr. Mie Quaestiones agonisticae, Diss. Rostock 1888.

101. Die Hellenen hatten keinen Feiertag, der unserem Sonntag oder dem Sabbath der Juden entsprochen hätte, dafür aber eine grosse Zahl von Festen, die in regelmässiger Wiederkehr begangen wurden. Schon Homer scheint alljährlich zu bestimmter Zeit gefeierte Feste zu kennen,[5]) bei Hesiod finden wir bereits den Glauben, dass es Glücks- und Unglückstage gebe, dass der siebente dem Apollon heilig sei,[6]) der fünfte den chthonischen Gottheiten gehöre,[7]) und in der folgenden Zeit muss das ganze System der den verschiedenen Göttern geweihten Monatstage[8]) geschaffen und ausgebildet worden sein. Man wird für jeden bestimmte Opfertage festgesetzt haben, und daraus haben sich dann allmählich und in immer grösserer Zahl die periodischen Feste entwickelt. Wie es bei der Eigenart und dem Partikularismus der Staaten und Städte in Griechenland, der sich auf religiösem Gebiet nicht am wenigsten geltend machte, nicht an-

---

[1]) S. Iw. v. Müller Hdb. IV² 148, 223 f.

[2]) Vgl. Aristoph. Av. 1534 u. 764. Herod. V 66.

[3]) Plut. Timol. 36. Cornel. Nep. Timol. c. 4. Vgl. auch Bader De diis πατρῴοις, Progr. des Gymnas. zu Schleusingen 1873.

[4]) Vgl. Dittenberger Ind. lect. Halle S. 1887 S. VIII f.

[5]) υ 156 cf. φ 258. Β 550 f. Zu dieser Stelle s. ausser Ed. Meyer Hermes XXVII 376 f. und Prellwitz Festschr. f. L. Friedlaender 1895 S. 385 auch Düntzer Ep. Cyclus 12 u. 26 und Köchly De gen. Catal. forma 15.

[6]) Erg. 770 f.

[7]) Erg. 802 ff.

[8]) Schol. Aristoph. Plut. 1126; Nub. 616. Vgl. Lobeck Agl. 430 ff. Schoemann Gr. Altt.³ II 441 ff.

ders sein kann, finden wir auch in den Festen der einzelnen die mannigfachsten Unterschiede. Doch ein Band gab es, das die Hellenen auch hier vereinte, das sie fester zusammenschloss und sie sich ihrer Zusammengehörigkeit inniger bewusst werden liess,[1]) als selbst eine dem gemeinsamen Vaterland die Vernichtung drohende Kriegsgefahr: die grossen Nationalfeste.

102. Die ersten Wettkämpfe, von denen wir in Griechenland hören, fanden bei Leichenbegängnissen statt,[2]) und die Sage führt die Stiftung aller grossen Nationalspiele auf Bestattungsfeiern zurück.[3]) Achilleus weiss den gefallenen Freund nicht würdiger zu ehren als durch Kampfspiele.[4]) Am Wettrennen der Wagen, Faustkampf, Ringen, Lauf, Waffenwettkampf, Wurf einer schweren Metallkugel, Bogenschiessen, Speerwerfen erfreuen sich die Helden, und die leidenschaftliche Teilnahme an jedem einzelnen Wettspiel lässt das ganze Heer alles andere vergessen. Kein eigentlicher Wettkampf, wo man Preise aussetzt, sondern ein Schauspiel ist es, wenn Alkinoos, um seinen schwermütigen Gast zu erheitern, die Jünglinge auffordert, ihm ihre Kraft und Gewandtheit im Lauf, Ringkampf, Springen, Diskoswurf und Faustkampf zu zeigen (ϑ 100 ff.). Etwas Schöneres vermag auch sein gottgesegnetes Volk nicht zu bieten, und für nichts anderes darf er gleiches Interesse bei dem Fremden voraussetzen. Hier schlug das Herz des Griechen höher, der Wettkampf ist sein Stolz, und das Spiel ist ihm heiliger Ernst in der heroischen Zeit und nach vielen hundert Jahren, als Grösse und Freiheit zu Grabe getragen waren. „Die Hellenen gedachten später eine grössere Streitmacht nach den Thermopylen zu senden, denn es war gerade um diese Zeit das Olympische Fest“, sagt Herodot,[5]) weit entfernt, das gefährliche Säumen zu tadeln; Alexander der Grosse belohnt und erhebt seine Soldaten nach Mühen und Schlachten durch Wettspiele;[6]) und als die Zehntausend nach den fürchterlichen Strapazen des Rückzugs zum ersten Mal wieder Boden betreten, wo die hellenische Sprache an ihr Ohr klingt, und sie ihrer Rettung sicher zu sein glauben, da wissen sie ihrer Freude keinen bessern Ausdruck zu geben und den Göttern nicht schöner zu danken, als indem sie Wettkämpfe veranstalten.[7]) „Die Gymnastik trat in den Dienst der Religion“, und das freudige Zurschaustellen und Aufbieten der Jugendkraft, des herrlichsten Geschenkes der Gottheit, war ein Opfer wie die Erstlingsgabe von den Früchten des Feldes, die Statue des Künstlers, die den Tempel als Weihgeschenk schmückte, oder der fromme Hymnos des Dichters.[8]) Nie wurde man sich der eignen ἀρετή und des göttlichen Segens stolzer bewusst. Die Freude der Hellenen an den Kampfspielen ist also uralt, ja Homer kennt bereits alle später üblichen Arten des Wettkampfs. Beschränkten sich die hippischen (ἀγῶνες ἱππικοί) auf das Rennen von Zwei-

[1]) Vgl. Isokr. Paneg. 43.

[2]) S. ausser Il. Ψ namentlich X 164. ω 85 ff. Rohde Psyche² I 19 und über Λ 698 f. Rhein. Mus. XXXVI 544 f.

[3]) Rohde Psyche² I 151 f.

[4]) Ψ 258 ff. Vgl. 630 ff.

[5]) VII 206. Vgl. VIII 26 und E. Curtius Altt. u. Gegenw. II 129 ff.

[6]) Arr. Anab. II 5, 8. III 6, 1. VI 28, 3. VII 14, 10. Plut. Alex. 29.

[7]) Xen. Anab. IV 8, 26 ff.

[8]) Curtius a. a. O. 131. Schoemann a. a. O. II 71.

gespannen, weil jene Zeit weder Viergespanne noch Reiter kannte, so finden wir unter den gymnischen Spielen (ἀγῶνες γυμνικοί) sogar eines, das uns später nicht mehr begegnet: das Bogenschiessen. Doch von einem nationalen Fest, das aller Griechen Stämme froh vereinte, weiss Homer noch ebensowenig wie von einem Kranz, der alle Preise, die der Reichste dem Sieger verleihen kann, an Wert unendlich übertrifft.[1]) — Die spätere Zeit bemühte sich, die Stiftung der grossen Nationalspiele bis in die sagenhafte Vorzeit hinaufzurücken, und früh genug ist sie sicherlich erfolgt. Pelops, Oxylos, Herakles werden als Stifter oder Erneuerer der olympischen Spiele genannt, dann seien sie wieder in Vergessenheit geraten, bis endlich auf Veranlassung des delphischen Orakels Iphitos, König von Elis, dem dabei Lykurgos von Sparta seine Unterstützung lieh, sie wieder eingeführt habe.[2]) Beide sollen es durchgesetzt haben, dass während der Festzeit Gottesfrieden (ἐκεχειρία) herrschte, und noch Pausanias (V 20, 1) sah in Olympia eine uralte eherne Scheibe, den sog. Diskos des Iphitos, auf der das Gebot des Gottesfriedens eingegraben war. Seitdem sollen die olympischen Spiele alle vier Jahre regelmässig gefeiert worden sein.[3]) Doch einigermassen sicher wird der Boden erst später. Im Jahre 776 soll der Eleier Koroibos einen Sieg im Wettlauf errungen haben, und von da an beginnt die Rechnung nach Olympiaden, wenn sie auch erst Jahrhunderte später durch Timaios zu allgemeiner Anerkennung gelangte.[4]) Seit dieser Zeit soll man Siegerverzeichnisse angelegt und regelmässig fortgeführt haben.[5]) Der Kranz soll auf Anordnung des delphischen Gottes zum erstenmal in der siebenten Olympiade gegeben worden sein, und seitdem blieb der Agon ein στεφανίτης.[6])

103. In alter Zeit gehörte die Alpheiosebene, in der Olympia lag, den Pisaten, doch wurde sie ihnen schon früh von den Eleiern abgenommen;[7]) endgiltig entschieden wurden die Kämpfe erst, als es den Eleiern mit Hilfe der Spartaner gelang, Pisa zu zerstören.[8]) Seitdem war Elis, wo der geweihte Ort lag, ein heiliges Land, oder sollte es wenigstens sein;[9]) niemand sollte es mit den Waffen in der Hand betreten.[10]) Das war freilich

---

[1]) Rohde Psyche[2] I 151, 2.

[2]) Paus. V 4. Strab. VIII 344. Vgl. Krause Olympia 26 ff. Bötticher Ol. 78 ff. Flasch a. a. O. II 1058 f.

[3]) Paus. V 8, 2 f.

[4]) Paus. V 8, 3; VIII 26, 3. Strab. VIII 345.

[5]) Verzeichnisse sind uns überliefert von Jul. Africanus bei Euseb. χρον. λογ. I p. 39 ff. (Die erste Bearbeitung v. J. Scaliger De emendatione temporum, Paris 1583, Genf 1629. Thesaurus tempp. Leyden 1606. Vgl. Scheibel J. Scaligeri Ὀλυμπιάδων ἀναγραφή, Berl. 1852.) Doch sind hier fast nur die Sieger im στάδιον aufgeführt, nach denen die Olympiade benannt wurde (Xen. Hell. I 2, 1; II 3, 1. Krause Olymp. 60 f. Curtius Altt. u. Ggw. II 149. Bötticher Ol. 147, u. im allg. Ideler Handb. der Chronologie). Dass sie für die ersten Jahrhunderte keinen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen dürfen, ist selbstverständlich (vgl. Mahaffy Journ. of Hell. Stud. II 1882 S. 164 f. Bötticher a. a. O. 87), aber auch für die spätere Zeit sind sie nicht durchaus zuverlässig. (S. Dittenberger in der Arch. Ztg. XXXV 37.) Ausserdem hat uns Pausanias in den Eliaka viele Namen von Siegern erhalten; andere lernen wir aus den in Olympia gefundenen Inschriften kennen (veröffentlicht im 5. Bd. des grossen Olympiawerkes). Vollständigstes Verzeichnis der Sieger jetzt bei Förster Programme von Zwickau 1891 u. 1892.

[6]) Phlegon Περὶ τῶν Ὀλυμπ. Franz ed. II p. 140. Vgl. Dion. Hal. I 71. Diod. IV 14. Krause Ol. 158 f.

[7]) Strab. VIII 355. Paus. VI 22, 2. Vgl. Xen. Hell. III 2, 31 u. Mie a. a. O. 7 ff.

[8]) Paus. V 10, 2.

[9]) Vgl. Bötticher Ol. 83. Schoemann Gr A.[3] II 51.

[10]) Strab. VIII 357. Polyb. IV 73.

nicht durchzusetzen, auch diese Fluren wurden wiederholt der Schauplatz von Kämpfen und wilder Verwüstung; anders aber war es in der *ἱερομηνία*, der Zeit, wo die heiligen Spiele stattfinden sollten.[2]) Wenn sie herannahte, zogen die *σπονδοφόροι*, „die Friedensboten des Zeus“,[3]) zu allen Hellenen und verkündeten die *ἐκεχειρία*, wo jeder Waffenlärm schweigen solle und Frieden herrschen, so weit die griechische Zunge erklinge. Schwere Geldbussen wurden dem Staate auferlegt, der sich etwa nicht fügte,[4]) zeitweilige Ausschliessung von den Spielen oder andere empfindliche Strafen, die zu verhängen die Eleier das unbestrittene Recht hatten, waren so gefürchtet, dass auch der Widerwillige sich fügte,[5]) und der Mächtige zur Busse bereit war, selbst wenn er eine Entschuldigung zu haben glaubte.[6]) Die *σπονδοφόροι* selbst waren vornehme Leute, sehr oft die Söhne der obersten Kultusbeamten in Olympia, der *θεοκόλοι*,[7]) lauter Eleier,[8]) die gewiss mit Gefolge reisten und überall würdiger Aufnahme sicher waren. Sie überbrachten die Einladungen zum Fest, im Namen des olympischen Zeus mehr noch, als im Namen ihres Staates. Immer grösser ward der Ruhm der Spiele, und wenn mit Sicherheit anzunehmen ist, dass das Fest zuerst nur ein elisches war, dann allmählich ein peloponnesisches wurde,[9]) so beteiligten sich doch schon im 7. Jahrhundert[10]) auch andere hellenische Staaten, und bald gab es keine Kolonie mehr, die nicht durch Entsendung von Wettkämpfern oder Theorien dazu beitrug, den Glanz der Feier zu erhöhen. Wie die Beteiligung wuchs, wurden dann allmählich dem Wettlauf, der ursprünglich das einzige Kampfspiel gewesen sein soll,[11]) immer neue Agone hinzugefügt,[12]) und so dehnte sich die Gesamtfeier, die noch bis zur 77. Olympiade (472) an einem Tage stattgefunden haben soll,[13]) in kurzem auf fünf Tage aus.[14]) In der 14. Olympiade (724) soll zuerst der Doppellauf (*δίαυλος*) eingeführt sein,[15]) vier Jahre darauf der Dauerlauf (*δόλιχος*),[16]) in der 18. Ol. (708) kamen das Pentathlon und der Ringkampf (*πάλη*) dazu,[15]) Ol. 23 (688) der Faustkampf (*πυγμή*), Ol. 25 (680) das Wettrennen der Viergespanne (*ἵππων τελείων δρόμος, ἅρμα, τέθριππον*), Ol. 33 (648) das Wettreiten (*κέλης*) und das Pankration.[15]) In der 37. Ol. (632) wurden zum erstenmal Knaben zu den Wettkämpfen zugelassen, und zwar zum Lauf und Ringkampf, vier Jahre später auch zum Pentathlon; doch blieb es hier bei dem einen Mal, angeblich weil die lakonischen Knaben in diesem besondere Ausdauer erfordernden Kampf den andern zu sehr überlegen waren;[17]) dagegen wurde in der 41. Ol. (616) dauernd der Faustkampf der Knaben eingeführt.[15]) Erst Ol. 145 (200) wurden Knaben auch zu dem schwierigen Pankration

[1]) Paus. III 8, 2; V 20, 2. Xen. Hell. VII 4, 28 ff.

[2]) Vgl. Krause Ol. 41 ff.

[3]) Pind. Isthm. II 23.

[4]) Thuk. V 49.

[5]) Vgl. Paus. V 21, 3.

[6]) Vgl. die Hypothesis zu Demosth. XIX p. 335.

[7]) Ol. V 431–434.

[8]) Ol. Inschr. 431—432. Ephem. arch. 3486, 3487. Pind. Isthm. II 23.

[9]) Vgl. Bötticher Ol. 84.

[10]) Vgl. Bötticher Ol. 121.

[11]) Paus. V 8, 2.

[12]) Vgl. CIA II 978.

[13]) Paus. V 9, 3.

[14]) Pind. Ol. V 6 mit Schol. Paus. V 9, 3; seit 468. Krause Ol. 69.

[15]) Paus. V, 8, 3.

[16]) Paus. ebenda. Dion. Hal. VII 72.

[17]) Paus. V 9, 1.

zugelassen.[1]) In der 65. Ol. (520) sah man zuerst den Wettlauf der Männer in Waffen (ὁπλιτῶν δρόμος).[1]) Später erfuhren namentlich die hippischen Kämpfe vielfache Bereicherung, die mehr oder weniger Beifall fand. In der 93. Ol. (408) liefen zum erstenmal Zweigespanne (συνωρίς).[1]) Auch versuchte man Rennen mit Maultiergespannen (ἀπήνη) und Wettreiten auf Stuten (κάλπη) einzuführen, doch hatte diese Neuerung keinen langen Bestand.[2]) Ol. 99 (384) liefen zum erstenmal Viergespanne noch nicht ausgewachsener Pferde (πώλων ἅρματα), Ol. 128 (268) auch Zweigespanne (συνωρίς πώλων), Ol. 131 (256) endlich unausgewachsene Reitpferde (πῶλος κέλης).[1]) Ol. 96 (396) wurde auch ein Wettkampf der Herolde und Trompeter eingeführt.[3]) Wer von den ersteren Sieger blieb, dem ward ausser dem Kranze die Ehre zu teil, die Namen der Sieger ausrufen zu dürfen.[4]) Das Fest war ein pentaeterisches, wurde also alle vier Jahre gefeiert, und zwar fiel der heilige Monat (ἱερομηνία) in die heisse Sommerzeit.[5]) Der frühste Festtermin scheint Ende Juli, der späteste Mitte September des julianischen Jahres gewesen zu sein.[6]) Da in alter Zeit die Spiele, die nur einen Tag dauerten, am Vollmond stattfanden,[7]) lässt sich annehmen, dass auch später das Fest in die Zeit des Vollmonds gelegt wurde.[8]) In mehr als einer Beziehung war der Hochsommer mit seiner brennenden Hitze gerade für eine solche Feier, wie sie in Olympia stattfand, ungeeignet, aber sei es nun, dass man ein uraltes heiliges Fest nicht verlegen wollte, sei es, dass die Länge der Tage für die Unbequemlichkeiten entschädigte und sie ausglich, — man wollte es nicht anders haben und fühlte weder Sonnenglut noch Staub.[9])

104. Olympia war ein heiliger Ort. Ständigen Aufenthalt hatten daselbst nur die wenigen, die mit dem Kultus des Zeus und der andern dort verehrten Götter dauernd zu thun hatten;[10]) auch einer der μάντεις und einige Exegeten werden gewiss stets zur Stelle gewesen sein.[11]) Der von einer Mauer umgebene, ganz den Göttern geweihte Raum der Altis[12]) war besonders heilig. Hier stand der Tempel des Zeus mit dem Bilde des Pheidias, das Heraion, das Pelopion, das Metroon, der riesige Zeusaltar mit seinem Aschenaufbau und eine Reihe anderer Altäre, an denen die allmonatlichen Opfer stattfanden;[13]) der Raum war erfüllt von den herrlichsten Bildwerken und Weihgeschenken, namentlich auch den Statuen der Sieger. Doch wie eine seltene Blume sorglich gepflegt wird, bis sie sich endlich zur kurzen Blüte entfaltet, so war eigentlich alle diese Pracht

---

1) Paus. V 8, 3.
2) Paus. V 9, 1.
3) Paus. V 22, 1. Ol. V 232.
4) Vgl. Poll. IV 87 ff., 92. Athen. X 7 p. 415. Ol. Inschr. 242—243. Cic. Ad fam. V 12, 8.
5) Ael. Var. hist. XIV 8. Luk. Herod. 8. Laert. Diog. I 39.
6) Pind. Schol. Ambros. Ol. III 33. Unger Hdb. I² 773. Philol. 1874 S. 227 ff. Berl. Phil. Wochenschr. XII nr. 30 u. 31. A. Mommsen Über die Zeit der Olympien Leipzig 1891. Abweichend Nissen Rhein. Mus. 1885 S. 349 ff.
7) Pind. Ol. III 20; X 73.
8) Nach Unger 11—16 Metageitnion.
9) Vgl. namentlich Lukians Anach.
10) Vgl. Weniger Der Gottesdienst in Olympia bei Virchow u. v. Holtzendorff XIX Serie, Heft 443. Curtius d. Altäre v. Olympia, Abh. der Berl. Akad. d. Wiss. 1881 S. 3 ff.
11) Curtius a. a. O. 18, 28, 38.
12) Paus. V 13 ff. Bötticher Ol. 161 ff. Vgl. Robert Herm. XXIII 424 ff.
13) Paus. V 13 u. 14. Curtius-Adler Olympia u. Umgegend 35 ff. Curtius Abh. der Berl. Akad. d. Wiss. 1881 S. 3 ff.

und Herrlichkeit, all dieser Götterdienst und all das zahlreiche Personal nur da, um an fünf Tagen innerhalb eines vierjährigen Zeitraums Göttern und Menschen ein Schauspiel zu bieten so grossartig und so edel zugleich, wie es in dieser Art nie seinesgleichen gehabt hat. „Wie das Quellwasser die Schätze des Erdbodens und das Gold die Güter des Reichtums" [1]) übertrifft, so überstrahlten die olympischen Festspiele alle andern.[2])

105. Unter den Beamten und überhaupt dem ganzen Personal, das mit den Vorbereitungen zu den Spielen und ihrer Leitung zu thun hatte (*τιθέναι, διατιθέναι τὰ Ὀλύμπια*),[3]) waren die vornehmsten die *Ἑλλανοδίκαι*.[4]) Es soll anfangs nur einen gegeben haben,[5]) dann zwei; wahrscheinlich Ol. 95 (400 v. Chr.) wurde die Neunzahl eingeführt, 392 der zehnte hinzugefügt. Ol. 103—108 (368—348) fungierten zuerst zwölf, dann acht, darauf wurde wieder die Zehnzahl hergestellt.[6]) Es waren angesehene Bürger aus Elis, die sich auf der *ἱερὰ ὁδός* die Küste des Meeres entlang, unterwegs ein Opfer darbringend, von Elis nach Olympia begaben. Sie hatten die Kämpfer in die Listen (*λεύκωμα*) einzutragen, sie zu prüfen und die Untauglichen zurückzuweisen,[7]) den Zugelassenen den Eid abzunehmen, auf strenge Beobachtung aller Kampfgesetze zu achten, die Preise zuzuerkennen und schliesslich dafür zu sorgen, dass die Statuen der Sieger mit den Unterschriften in der vorschriftsmässigen Weise angefertigt und aufgestellt wurden.[8]) Dem Angesehensten unter ihnen aber ward die Ehre, den Kranz auf das Haupt des Beglückten zu legen.[9]) Es finden sich sogar Datierungen nach Hellanodiken;[10]) denn für jede Olympiade wurden neue ernannt, die sich zehn Monate in Elis auf ihr schwieriges Amt vorzubereiten und mit allen Einzelheiten vertraut zu machen hatten. Eine Berufung gegen ihre Entscheidung konnte bei der *βουλή* erfolgen, die zwar nichts mehr redressieren, wohl aber ungerechte Hellanodiken verurteilen konnte,[11]) ein Fall, der gewiss selten genug vorgekommen sein wird; denn nicht bloss der Eid und der heilige Charakter der Spiele, die Rücksicht auf ganz Hellas bürgte für einen gerechten Spruch, und der Vorwurf, den Bakchylides in einem Festgedicht (XI 24 ff.) auszusprechen wagte, mag wohl ohne Beispiel dastehn. Den Hellanodiken zur Seite standen *ἀλύται* unter einem *ἀλυτάρχης*,[12]) die nach ihrer Anordnung etwaige Ungehörigkeiten verhindern oder bestrafen mussten, also eine Art niederer Polizeibeamten waren. Die Fülle des übrigen Kultpersonals haben uns namentlich die Inschriften kennen gelehrt.[13]) Es bleibt sich nicht immer gleich; konstant begegnen ausser dem Schreiber (*γραμματεύς*), der die Listen abfasst, nur sakrale Beamte: die *θεοκόλοι*, meist

---

[1]) Curtius Altt. u. Ggw. II 132.

[2]) Pind. Ol. I Anf. Vgl. Krause Ol. 16 f.

[3]) Olymp. V 59 mit Dittenbergers Bemerkung. 62, 64 etc. Vor allem 59 S. 138 f.

[4]) Paus. V 9, 4 f.; VI 3, 3. Krause Ol. 124 ff. Bötticher Ol. 148 f.

[5]) Aristot. bei Harpokr. u. *Ἑλλανοδίκαι*. Mie a. a. O. 15 f. meint bis Ol. 52.

[6]) Dittenberger Olymp. V zu n. 44. Vgl. Förster De Hellanod. Olymp., Leipz. Diss. 1879. Schoemann a. a. O. II 60. E. Curtius Stzgsber. Berl. Akad. XXXVI (1895) 798.

[7]) Plut. Ages. 13. Xen. Hell. IV 1, 10. Paus. VI 14, 1. Gell. Noct. att. XV 20.

[8]) Luk. De imag. § 11.

[9]) Curtius a. a. O. 800.

[10]) Olymp. V n. 36, 39, 44.

[11]) Paus. VI 3, 3.

[12]) Luk. Hermot. 40.

[13]) Vgl. zum Folgenden Dittenberger zu n. 59 S. 138 f.

sehr alte Leute,[1]) deren drei alle vier Jahre für die Dauer der Zeit von einem Fest bis zum andern (*μετεκέχειρον*)[2]) erwählt wurden, und deren einer monatlich die Opfer zu besorgen hatte,[3]) die drei *σπονδοφόροι*, zwei oder vier *μάντεις* aus den Geschlechtern der Iamiden und Klytiaden, Flötenbläser (*σπονδαῦλαι*)[4]) und Exegeten. Daneben finden wir, und zwar bis zum Jahr 50 n. Chr. häufiger, einen *ἐπιμελητής*, *καθημεροθύτης*, *οἰνοχόος*, *ξυλεύς* erwähnt, einen oder mehrere *μάγειροι*, eine Inschrift (n. 62) nennt auch einen *ἀρχιτέκτων* und einen *ἰατρός*. Viele dieser Beamten sind niedrige Leute, der Schreiber, der *ξυλεύς*, der das Holz zu den Opfern zu besorgen hat,[5]) sehr oft Hierodulen.[6])

106. Versuchen wir uns nun das Bild einer olympischen Festfeier vor Augen zu führen, vergessen dabei aber nicht, dass auch als der Kreis der Spiele geschlossen war, die Reihenfolge der einzelnen nicht immer dieselbe geblieben ist.[7])

Gewiss schon geraume Zeit vor dem Beginn des Festes mussten alle, die mit den Vorbereitungen zu den Spielen zu schaffen hatten, an Ort und Stelle sein. Noch unbekannte Bewerber hatten dreissig Tage lang unter den Augen der Hellanodiken Übungen vorzunehmen, die Rennpferde bedurften der Pflege nach der oft weiten Reise, die sie zurückgelegt hatten, vielleicht auch der Vorübungen auf dem noch unbekannten Terrain, die Kämpfer selbst durften nicht erst im letzten Augenblick eintreffen,[8]) die grosse Menge der Verkäufer musste rechtzeitig ihre Buden aufschlagen und alles in Stand setzen. Die Festgesandtschaften (*θεωρίαι*) aus fernen Kolonien und allen Städten Griechenlands kamen an und überboten sich im Entfalten von Pracht und Pomp,[9]) und so wuchs die Menge täglich, bis endlich der von allen ersehnte Augenblick herangekommen war. Am ersten Tage des Festes fanden noch keine Spiele statt. Man brachte dem olympischen Zeus ein grosses Opfer (*βουθυσία*), daneben wurde auch der andern Götter und Altäre nicht vergessen, man begrüsste alte Freunde,[10]) bewunderte den aufs herrlichste geschmückten festlichen Ort, unterrichtete sich über die Agonisten und ihre mutmasslichen Leistungen. Hellanodiken und Kämpfer schwuren vor der Bildsäule des Zeus Horkios im Rathause, jene, dass sie recht richten, diese, dass sie sich jeder Unredlichkeit und jeder absichtlichen Verletzung des Gegners enthalten wollten, und dass sie während der letzten zehn Monate sich in der für Olympiakämpfer vorgeschriebenen Weise der Übungen beflissen hätten.[11]) Für Knaben leisteten ihre erwachsenen Angehörigen den Eid.[12]) Die Hellanodiken hatten sich zu überzeugen, dass nur freigeborene Hellenen,[13]) die nicht wegen *ἀσέβεια* oder aus sonst einem Grunde[14]) aus-

---

[1]) Dittenberger Ol. V S. 146.
[2]) Dittenberger Ol. V S. 150.
[3]) Paus. V 15, 5.
[4]) Ol. V 102 mit Dittenbergers Bem.
[5]) Paus. V 13, 2.
[6]) Dittenberger zu n. 102 u. 121.
[7]) S. Unger Hdb. I² 772 ff. Ich schliesse mich hier im ganzen Holwerda Arch. Ztg. 1880 S. 169 ff. an. Vgl. auch Mie a. O. 32 ff.
[8]) Dittenberger Ol. V S. 528 f. Bestrafung Verspäteter Paus. V 21, 12. Plut. Symp. VII 5, 1.
[9]) Thuk. V 16. Vgl. Cic. Tusc. V 3 § 9.
[10]) Isokr. Paneg. 43.
[11]) Über die Vorbereitungen Plat. Leg. VIII 840 A. Kriton 7. I Cor. IX 25.
[12]) Paus. V 24, 2.
[13]) Dion. Hal. VII 6. Herod. V 22.
[14]) Thuk. V 49 f. Xen. Hell. III 2, 21. Paus. VI 2, 1.

geschlossen waren, sich um die Ehre des Wettkampfs bewarben, und ihre Namen in die Listen einzutragen.[1]) Dann fand die Prüfung der Knaben und jungen Pferde statt.[2]) Unter den τέλειοι ἵπποι durfte man so junge Pferde laufen lassen, wie man wollte,[3]) ebenso, wie es Knaben und Jünglingen nicht verwehrt wurde, sich mit Männern zu messen, wenn sie und die Richter überzeugt waren, dass sie stark genug dazu seien.[4]) Die Altersgrenze der Knaben umfasste die Zeit vom siebzehnten bis zum zwanzigsten Lebensjahr;[5]) dass der Messenier Damiskos sich als zwölfjähriger beteiligen durfte, war wohl eine einzig dastehende Ausnahme.[6])

Am nächsten Tage begannen die Wettkämpfe, und zwar die der Knaben.[7]) Wie wir gesehn haben, beschränkten sie sich bis zum Jahre 200 auf Wettlauf, Ringen und Faustkampf und füllten damals schwerlich allein einen Tag aus.[8]) — Ein noch gesteigertes Interesse nahmen die Kämpfe des dritten Tages in Anspruch, wo die Erwachsenen ihre Kräfte massen. Mit dem ersten Sonnenstrahl begaben sich die Hellanodiken, mit Purpurgewändern bekleidet, die Herolde und die Kämpfer, diese bis um die Mitte des 5. Jahrhunderts mit einem Schurz bekleidet,[9]) dann völlig nackt und mit Öl gesalbt, durch den verdeckten Eingang, der die Altis mit dem Stadion verband,[10]) in die Rennbahn, wo der Wettlauf[11]) stattfinden sollte. Auf breiten, durch Pfosten von einander getrennten Steinplatten, deren sich zwanzig an jedem Ende der Bahn befanden, nahmen die Läufer den Platz ein, den ihnen das Los angewiesen hatte.[12]) Man begann in älterer Zeit wahrscheinlich mit dem einfachen Wettlauf (στάδιον),[13]) der für den ältesten und ursprünglich einzigen Kampf galt. Der Name des Siegers wurde zuerst in die Liste getragen und später zuerst vom Herold ausgerufen. Darum wurde nach ihm auch die Olympiade benannt.[14]) Die 192 Meter lange Bahn[15]) wurde nur einmal durchmessen, aber man lief in tiefem Sande, wo der flüchtige Fuss nicht Halt und Widerstand fand.[16]) Die Läufer wurden durchs Los in Gruppen zu vier geteilt,[17]) die jedesmaligen Sieger stritten dann wieder unter einander. Heftiges Schwingen der Arme begleitete die windschnellen Bewegungen der Beine.[18]) Der Argeier Dandes war einer der gefeiertsten σταδιοδρόμοι,[19]) sonst zeichneten sich namentlich die Krotoniaten in dieser

---

[1]) Cass. Dio LXXIX 10. Suet. Nero 21.

[2]) Vielleicht wurden an diesem Tage auch die Lose gezogen, welche die Kämpferpaare oder -gruppen und die Schranken für die Gespanne oder den Platz der Rennpferde bestimmten (Bötticher Ol. 128 f.).

[3]) Vgl. Paus. VI 2, 1.

[4]) Paus. VI 14, 1.

[5]) Dittenberger Ol. V 56 Zl. 10 f. Dazu S. 237 u. 124.

[6]) Paus. VI 2, 5.

[7]) Plut. Quaest. symp. II 5, 1.

[8]) Vgl. Schol. Pind. Ol. V 14.

[9]) Thuk. I 6. Vgl. Paus. I 14, 1. Krause Ol. 339 ff.

[10]) Curtius-Adler Ol. u. Umg. 31. G. Hirschfeld Ztschr. f. d. österr. Gymnas. 1882 S. 499 ff.

[11]) Krause Hellenika I 337 ff.

[12]) Bötticher Ol. 223 ff. Vgl. Hauser Arch. Jahrb. II 103 f. Ausgrab. v. Olympia II S. 37 Taf. 35. Jüthner Eranos Vindobon 1893 S. 310 ff.

[13]) Vgl. Plat. Leg. 833 A.

[14]) Gezählte Olympiaden finden wir erst spät. Das erste Beispiel begegnet in der Inschr. 530 aus d. J. 64 v. Chr.

[15]) genau 192,27 = 600 olympische Fuss. Der Fuss = 0,3205 Meter nach Dörpfelds Berechnung.

[16]) Luk. Anach. 27 p. 909.

[17]) Paus. VI 13, 2.

[18]) Krause Hell. I 367 ff. S. die Abbildung bei Bötticher Ol. 90. Vgl. S. 225.

[19]) Diod. XI 53 p. 443.

Kampfart aus.[1]) Darnach kam der Dauerlauf (δόλιχος) an die Reihe,[2]) der zu Pausanias' Zeit und gewiss schon viel früher die erste Stelle einnahm.[3]) Wahrscheinlich legten die Läufer die Bahn 24mal zurück, eine Strecke von mehr als 4½ Kilometern.[4]) Die Angaben, die von siebenmal 20 oder 24 Stadien sprechen,[5]) sind aus verschiedenen Gründen unglaublich. Einer der berühmtesten δολιχοδρόμοι war der Lakedaimonier Ladas.[6]) Darauf schritt man zu dem Doppellauf (δίαυλος).[7]) Hier war die Bahn zweimal, hin und zurück, zu durchmessen. Waren diese Kämpfe beendigt, begann der Ringkampf (πάλη).[8]) Zwei Arten waren üblich: entweder musste der Gegner dreimal zu Boden geworfen werden (τριάζειν), oder man setzte auf der Erde liegend den Kampf so lange fort, bis einer der beiden Ringer sich durch Ausstrecken der Hand für besiegt erklärte (ἀπαγορεύειν). Die zweite Art wurde in Olympia beim Pankration angewendet. Bei der ersten kam es auf Körperkraft vielleicht weniger an als auf Gewandtheit. Gelang es dem einen, seinen Gegner zu umfassen, so war der entschieden Stärkere ja im Vorteil, und von dem berühmtesten Ringer des Altertums, dem Krotoniaten Milon, der sechsmal zu Olympia siegte,[9]) wird berichtet, dass er den Gegner durch sein Körpergewicht zu Boden zu drücken pflegte; aber um den siebenten Kranz brachte ihn sein Mitbürger Timasitheos, der dem Gefürchteten so geschickt auszuweichen verstand, dass er ihn überhaupt nicht umschlingen konnte. Plötzliches Wegziehn des Beines oder ein schneller Sprung in den Rücken waren besonders geübte Kunstgriffe, um den Gegner zu Fall zu bringen.[10]) Natürlich währte solch ein Kampf oft sehr lange.[11]) Nach den Ringern traten die Faustkämpfer auf (πυγμή).[12]) Es war der grausamste und gefährlichste Kampf, verschönt und veredelt aber auch durch die Art, wie ihn der vollendete Meister betrieb. Hände und Unterarm wurden mit Riemen umwunden, die bisweilen noch mit Buckeln aus Blei besetzt waren.[13]) Beide Arme gebrauchte man gleichmässig zum Schlagen und zum Parieren. Verstümmlungen gehörten nicht zu den Seltenheiten, und auch Todschläge kamen vor.[14]) Doch war es der höchste Ruhm, weder einen Schlag empfangen noch ausgeteilt zu haben und durch beständiges geschicktes Parieren den Gegner so zu ermüden, dass er sich für besiegt erklären musste.[15]) Zu den berühmtesten Faustkämpfern gehörte der Rhodier Diagoras.[16]) Den Schluss der Kämpfe bildete das παγ-

[1]) Strab. VI 262.
[2]) Abbildung von δολιχοδρόμοι bei Daremberg-Saglio I 1644 Fig. 2220.
[3]) Paus. VI 13, 2.
[4]) J. Chrysostomos Praef. in epist. ad Phil. p. 4. Krause Hell. I 350 f.
[5]) Schol. Soph. El 686. Suid. u. δόλιχος.
[6]) Paus. II 19, 6; III 21, 1.
[7]) Paus. VI 13, 2, vgl. V 17, 3. Schol. Aristoph. Av. 292. Vgl. auch Hauser Arch. Jahrb. II 106, X 196.
[8]) Krause Hell. I 423 ff. Jüthner a. a. O. 320 ff. Abbildung Taf. V Fig. 6a u 6b; auch bei Baumeister Denkm. S. 1435 Fig. 1589.
[9]) Paus. VI 14, 2.
[10]) Luk. De gymn. 31. Schreiber Bilderatlas XXIII 10.
[11]) Schol. Pind. Nem. VII 106B.
[12]) Krause Hell. I 497 ff. Abbildung Taf. V Fig. 4; auch bei Baumeister Denkm. 524 n. 565, 566.
[13]) Abbildungen dieser *caestus* bei Bötticher Ol. 99. S. auch Hülsen Röm. Mitt. IV 175 f. Vgl. Schol. Plat. Rep. I 397.
[14]) Aelian. Var. hist. X 19. Plat. Gorg. 71 p. 515E. Protag. 28 p. 342B. Paus. VI 9, 6 f. VIII 40, 3. Schol. Pind. Ol. V 34B. CIGIns II 390.
[15]) Dio Chrysost. Orat. XXIX 12 p. 541. Paus. VI 12, 3.
[16]) Pind. Ol. VII 15 ff.

κράτιον, das für die schwierigste Leistung galt.[1]) Es war eine Vereinigung von Ring- und Faustkampf,[2]) und nur die stärksten Männer durften es wagen, darin aufzutreten.[3]) Gewandtheit, Schnelligkeit und List konnten aber wohl auch dem Schwächeren einmal zum Siege verhelfen.[4]) Da hier auch das Würgen des zu Boden geworfenen Gegners gestattet war, war selbst ein tödlicher Ausgang nicht ausgeschlossen.[5]) Zu diesen gefährlichen Kämpfen werden sich niemals viele Bewerber gemeldet haben,[6]) und nur bei ihnen wird es häufiger vorgekommen sein, dass ein bekannter und gefürchteter Kämpe den Sieg *ἀκονιτί* (ohne sich staubig zu machen) errang. In der 218. Olympiade hatten sich zwei zum Faustkampf gemeldet, von denen der eine aber zu spät eintraf, so dass sein Antagonist den Sieg ohne Kampf erwarb.[7]) In diesem Fall mochte der Sieger den Zufall preisen, sonst aber galt es für die höchste Ehre, so anerkanntermassen der erste zu sein, dass niemand den Kampf auch nur versuchen wollte,[8]) und die Inschriften heben die *ἀκονιτί* errungenen Siege denn auch jedesmal hervor.[9]) Es konnte auch vorkommen, dass ein Gegner von einem vorher bestandenen andern Kampf so ermüdet war, dass er den zweiten nicht mehr wagen konnte. Den traf dann eine strenge Strafe.[10]) Denn es war seine Schuld, dass er seine Kräfte überschätzt und die Zuschauer um den Genuss gebracht hatte. Möglich, dass sich nur noch ein anderer gemeldet hatte, und das Pankration dann überhaupt unterbleiben musste; aber auch wenn die Nummer des Programms nicht auszufallen brauchte, so war es doch dem Publikum ebensowenig gleichgültig, welchen Athleten es zu sehn bekam, wie heute dem Spanier, welcher Torero, oder uns, welcher Sänger in der Oper auftritt. Die berühmtesten Pankratiasten waren Theagenes aus Thasos und der Thessaler Pulydamas. Jener soll an verschiedenen Orten im ganzen vierzehnhundert Kränze errungen haben,[11]) in Olympia siegte er im Faustkampf und vier Jahre darauf im Pankration.[12]) Von seiner Stärke erzählte man Wunderdinge, und in seiner Heimat wurden ihm nach seinem Tode heroische Ehren erwiesen.[13]) Noch mehr Kraftstücke wurden von Pulydamas berichtet.[14]) Ausgezeichnete Pankratiasten waren auch die Söhne des Rhodiers Diagoras, von denen der jüngste, Dorieus, in drei auf einander folgenden Olympiaden den Kranz erwarb.[15]) — So war der ganze Tag mit Kämpfen ausgefüllt, denn das Pankration dauerte, auch als die

---

[1]) Paus. VI 15, 3. Krause Hell. I 534 ff.

[2]) Doch blieben die Hände hier unbewehrt. Abbildung bei Daremberg u. Saglio Dict. I 520.

[3]) Paus. VI 6, 2; 11, 2. Vgl. Demosth. XXI 71 p. 537.

[4]) Pind. Isthm. III 63 ff. Philostr. Imag. II 6. Plat. Leg. VII p. 705.

[5]) Paus. VIII 40, 2.

[6]) Anders Faber Philol. 1891 S. 493 f.

[7]) Paus. V 21, 5.

[8]) Hor. Epist. I 1, 49 ff. Hoffmann Syll. epigr. 383.

[9]) Olymp. V nr. 153 und Paus. VI 7, 2 Faustkämpfer in Pytho. Plin. Nat. hist. XXXV 183 ein Pankratiast. Bull. de corr. XVIII 85 rühmt sich ein Flötenvirtuos aus Samos in Delphoi *ἄνευ ἀνταγωνιστῶν αὐλῆσαι τὸν ἀγῶνα*, was noch keinem vor ihm beschieden gewesen sei.

[10]) Paus. VI 6, 2 den Pankratiasten Theagenes in Olympia.

[11]) Paus. VI 11, 2.

[12]) Paus. VI 6, 2.

[13]) Paus. VI 11, 3.

[14]) Paus. VI 5, 3 ff.

[15]) Thuk. III 8. Paus. VI 7, 1. Olymp. V 151 ff. Bull. de corr. XI 287 ff.

Wettspiele auf mehrere Tage verteilt waren,[1]) zuweilen bis in die Nacht hinein.[2]) Der Mond mag dann noch lange den κῶμος der glücklichen Sieger beleuchtet haben.

107. Am vierten Tag erreichte das Fest seinen Höhepunkt. Er brachte die glänzenden hippischen Agone[3]) und den zweiten Teil der Männerkämpfe. — An Pracht und Herrlichkeit übertraf alle andern Arten der ἱπποδρομία das Rennen der Viergespanne. Man fuhr auf niedrigen, mit zwei, meist nur vierspeichigen, Rädern versehenen Wagen, die hinten offen waren, den homerischen Streitwagen ganz ähnlich. Die vier Pferde waren neben einander gespannt, die beiden äusseren zogen an Strängen, die an den vorderen Wagenbügeln befestigt waren, zwischen den beiden innen laufenden befand sich die Deichsel.[4]) Der Wagenlenker hielt die Zügel mit beiden Händen, in der einen ausserdem das κέντρον oder die μάστιξ, eine Rute mit vielen kurzen Peitschenschnüren. Nach den Angaben einer jetzt zum erstenmal benutzten Handschrift aus dem alten Serail in Konstantinopel hat man die Länge des Umlaufs der Rennbahn (ἱππόδρομος)[5]) auf acht Stadien = 1538,16 Meter berechnet.[6]) Die linke Langseite des Hippodroms vom Ablauf aus gerechnet, also die nördliche, wurde durch einen niedrigen, sich lang hinstreckenden Hügel begrenzt; diesem parallel laufend war in einer Entfernung von 320 Metern ein Erdwall aufgeschüttet, länger als der Hügelrücken. In Halbkreisform schlossen sich beide am östlichen Ende der Bahn zusammen. Hier befand sich in der Mitte ein Durchgang, dem Ablauf also gerade gegenüber. Nahebei erhob sich der sog. Taraxippos, einem runden Altar ähnlich, vielleicht ein altes Grabmal.[7]) Ganz in seiner Nähe muss die eine Zielsäule (νύσσα) gestanden haben, wo die Wagen umbogen. Dieser gegenüber in der Längsaxe der Bahn befand sich die zweite νύσσα, geschmückt mit der Statue der Hippodameia, wie sie im Begriff ist, den siegreichen Pelops zu bekränzen. Wer nach dem letzten Durchmessen[8]) der Bahn hier zuerst anlangte, oder genauer die Linie vom Auge der Hellanodiken bis zu dieser νύσσα zuerst passierte, war Sieger. Gegenüber dem die Bahn schliessenden Halbkreis befand sich die Ablaufstelle (ἄφεσις). Damit kein Gespann von vornherein vor dem andern einen Vorsprung habe, hatte man eine kunstvolle Einrichtung getroffen, deren Erfinder Kleoitas war. Pausanias (VI, 20, 7) vergleicht die Vorrichtung mit dem Bug eines Schiffes. Vor der Stoa des Agnaptos, die den Eingang des Hippodroms architektonisch abschloss, befanden sich die Stände für die Wagen, und zwar rechts (südlich) von der verlängerten Verbindungslinie zwischen den beiden νύσσαι, ein ungefähr gleichschenkliges Dreieck bildend, dessen Grundlinie

---

[1]) Vgl. Paus. V 9, 3.

[2]) Olymp. V 54.

[3]) Antike Schilderungen eines Wagenrennens hauptsächlich Il. Ψ 362 ff. Soph. El. 700 ff. Von Neueren Krause Hell. I 557 ff. Pollack Hippodromica, Leipz. Diss. 1890. Gr. v. Lehndorff Hippodromos, Berl. 1876.

[4]) Abbildung bei Bötticher Ol. 116.

[5]) Über den Hippodrom Paus. VI 20; von Neueren zuletzt Wernicke Arch. Jahrb. IX 199 ff. H Schoene Arch. Jahrb. XII 150 ff.

[6]) Schoene a. a. O. 159.

[7]) Rohde Psyche² 173, 1. Pollack a. a. O. 94 ff.

[8]) Pind. Ol. III 33 (35) mit Schol. Vgl. Ol. VI 75. Schol. zu Ol. II 93 und Pyth. V 27.

der Stoa parallel lief. Die Seiten waren über vierhundert Fuss lang, die linke etwas kürzer als die rechte, wahrscheinlich einen breiten Eingang offen lassend. In einem Winkel von etwa sechzig Grad mögen die beiden Schenkel vorn, unweit der links von ihnen liegenden *νύσσα* mit der Statue der Hippodameia, zusammengelaufen sein. In der Mitte des so gebildeten Dreiecks befand sich ein Altar, der zu jedem Fest neu übertüncht wurde. Auf ihm lag ein eherner Adler, an der Spitze des Dreiecks schwebte ein Delphin. Beide waren durch eine Maschinerie in Verbindung gesetzt. Das Zeichen zum Beginn des Rennens wurde dadurch gegeben, dass der Delphin sich senkte, und der Adler auf dem Altar sich in die Luft erhob. Die Wagenstände befanden sich an beiden Schenkeln des Dreiecks, einer schräg hinter dem andern. Die rechte Seite der *prora* war ein wenig vorgeschoben, so dass die etwas schräge Linie vom letzten Auslaufsstande der rechten Seite der *ἄφεσις* (immer von der Stoa aus gesehn) genau so lang war wie die gerade Linie vom letzten Stand der linken Seite bis zur Zielsäule, an der man umbog.[1]) Alle Pferde galoppierten also links. Die Seite links (nördlich) von der ersten Zielsäule war offen, damit die Pferde, die so schnell zu parieren nicht möglich war, nach Vollendung des letzten Laufes hineinstürmen konnten. Von den Gespannen wurden immer je zwei, eines am rechten und eines am linken Schenkel der *ἄφεσις* gleichzeitig herausgelassen, und zwar die hintersten Wagen zuerst. Befanden sich diese neben den vor ihnen stehenden, so fiel da das Seil, und so fort, bis im Verlauf weniger Sekunden alle Wagen in Bewegung waren.[2]) Da nun die Viergespanne ausgewachsener Pferde zwölf Umläufe zu vollenden hatten,[3]) mussten sie einen Weg von 18,458 Metern, also fast 18½ Kilometern, zurücklegen. Sind diese Masse richtig, so müssen wir unsere bisherigen Vorstellungen von den Wagenkämpfen korrigieren: es war dann mehr ein Dauerlauf als ein Wettrennen, und nur zuletzt können die Pferde, deren Kraft noch unverbraucht war, gestreckten Laufes dem Ziel zugestürmt sein.[4]) Es ist das, wenn wir an die Gewohnheiten und Erfahrungen bei unsern heutigen Rennen denken, befremdend und auch nicht leicht mit der Schilderung in Soph. El. 715 ff. zu vereinigen, wo beim sechsten bis siebenten Umlauf die ganze Kraft eingesetzt scheint, aber es ist ja möglich, dass die Bahn in Delphoi kürzer war, möglich auch, dass der Dichter die aufregenden Schlussphasen des Kampfes um der Lebendigkeit der Schilderung willen schon in ein früheres Stadium verlegt hat. Ausser der weisen Schonung der Kraft der Tiere kam es vor allem darauf an, möglichst kurz um die *νύσσαι* umzubiegen. Das linke Pferd musste zurückgehalten und nahe herangedrängt werden, dem rechten liess man die Zügel schiessen. Die richtige Leitung von vier neben einander gehenden Rossen erforderte ganz besondere Geschicklichkeit. Ein Wagenlenker suchte dem andern natürlich den bei weitem günstigsten Platz unmittelbar an der Zielsäule abzugewinnen, und so ist es denn kein Wunder,

---

[1]) Pollack a. a. O. 58 f.

[2]) Bildl. Darstellung rennender Viergespanne Taf. V Fig. 5; auch bei Schreiber Kulturhist. Atl. Taf. XX n. 10.

[3]) Pind. Ol. III 33; II 50. Pyth. V 30 mit Schol. Schol. zu Ol. VI 75. Hdschr. aus Konstantinopel Zl 22 Arch. Jahrb. XII 153.

[4]) Schoene a. a. O. 159 f.

dass an diesen gefährlichen dreiundzwanzigmal zu überwindenden Stellen, wo die Leidenschaft manchen Lenker blind und alle rücksichtslos gegen die andern gemacht haben wird, bisweilen Unglücksfälle vorkamen. — Die Zahl der konkurrierenden Gespanne war sehr gross, da nicht verschiedene Rennen stattfanden, wie im Stadion, sondern alle auf einmal liefen. Pindar (Pyth. V 46) preist einen Sieger, der in einem Rennen von 41 Wagen allein den seinigen glücklich durch alle Fährlichkeiten gesteuert habe. Wenn in Pytho so viele liefen, haben wir in Olympia nicht weniger vorauszusetzen.[1]) Alkibiades schickte einmal sieben Viergespanne zugleich nach Olympia. Er erhielt nicht nur den Preis, sondern seine Wagen behaupteten auch den zweiten und dritten,[2]) oder zweiten und vierten[3]) Platz.[4]) Neben diesem aufregendsten und prächtigsten aller Kämpfe gab es dann eine Reihe anderer hippischer Agone. Wie sie aufeinander folgten, wissen wir im einzelnen nicht genau, doch scheint so viel sicher zu sein, dass die Rennen der *πῶλοι* denen der *τέλειοι ἵπποι* vorangingen, wie die Kämpfe der Knaben denen der Männer.[5]) Dass das Rennen mit Maultiergespannen wie das Reiten auf Stuten nur einigemale stattfand, haben wir schon gesehn. Dauernd erhielt sich das Rennen mit dem Zweigespann ausgewachsener Pferde (*συνωρὶς τελείων ἵππων*), das 404 aufkam,[6]) ebenso das mit vier jungen Pferden (*πώλων ἅρμα*), welches 380 eingeführt wurde. Beide hatten die Bahn achtmal zu durchmessen,[7]) die Fohlenzweigespanne (seit 264) dagegen nur dreimal (4614 Meter). Übrigens scheint man hier noch einen Unterschied zwischen *πῶλοι ἄβολοι* (unter 2½ Jahren) und *πῶλοι μέσοι*[8]) (2½—4½jährig) gemacht zu haben, so zwar, dass man beide dieselbe Strecke laufen liess, aber die gleichaltrigen (*ἡλικιῶται*) in besondern Rennen.[9]) Früh schon war das Wettreiten (*κέλητι τελείῳ*) eingeführt worden (648), seit 256 auch auf noch nicht ausgewachsenen Pferden.[10]) Die ausgewachsenen hatten, wie es scheint, sechs Umläufe (über neun Kilometer) zu vollenden.[11]) Einmal sah man auch Zehngespanne junger Pferde in Olympia laufen; der Kaiser Nero wollte auch hierin der Welt ein noch nicht gesehenes Schauspiel bieten.[12]) — Den Sieg in den hippischen Spielen errang nicht der Wagenlenker oder der Reiter, sondern der Besitzer der Pferde. Lenkte oder ritt er sie selbst, so erhöhte das seinen Ruhm.[13]) Der Kranz war also eine Prämie für das Züchten edler Rosse, nicht für die Kunst der Führer. Als einst ein Reiter bald nach Beginn des Rennens abgeworfen wurde, das Pferd

[1]) Lehndorff a. a. O. 30 ff. hält so viele Gespanne für unmöglich. Zehn [Soph. El.] scheinen ihm schon zu viel. Doch ist hier an dichterische Übertreibung nicht zu denken. Da die zweirädrigen Wagen sehr kurz waren, können zwanzig und mehr auf jeder der über 400 Fuss langen Seite gut Platz gehabt haben. Vgl. übrigens auch die pergamenische Inschr. VIII 1 nr. 10.

[2]) Eurip. bei Plut. Alk. 11. Isokr. XVI 34.

[3]) Thuk. VI 16.

[4]) Plut. Alk. 11. — Preise haben diese sicherlich nicht erhalten, aber dass auch sonst des zweiten ehrenvoll erwähnt wurde, ersehen wir auch aus andern Stellen (z. B. Herod. VI 122. Vgl. Bötticher Ol. 126).

[5]) So war es auch bei den Panathenaien. CIA II 966.

[6]) Paus. V 8, 3.

[7]) Schol. Pind. Ol. III 33 u. Pyth. V 30 f.

[8]) Plat. Leg. VIII 834 C.

[9]) Schoene a. a. O. 157 f.

[10]) Vgl. Olymp. V 182.

[11]) Schoene a. a. O. 159.

[12]) Sueton. Nero 22 f.

[13]) Ol. Inschr. V 239. Vgl. Pind. Ol. I 34. Isthm. I 15 ff.

aber trotzdem das Rennen regelrecht fortsetzte und zuerst am Start erschien, erhielt der Besitzer den Preis.[1]) So beteiligten sich denn auch reiche Damen an diesem vornehmsten Sport. Die erste, die mit einem Viergespann in Olympia siegte, war Kyniska, die Schwester des Agesilaos,[2]) und es scheint, dass es nicht bei diesem einen Siege geblieben ist.[3]) Die Makedonerin Belestiche siegte mit einem Zweigespann junger Pferde,[4]) und von einem Denkmal, das sieben Mitglieder einer elischen Familie darstellte, die in Olympia Siege gewonnen hatten, gehören zwei der vier erhaltenen Namen Frauen an, welche *συνωρίδι τελείᾳ* und *ἅρματι πωλικῷ* gesiegt hatten.[5])

108. Auf die hippischen Spiele folgte der Fünfkampf (*πένταθλον*).[6]) Die Reihenfolge der fünf Einzelkämpfe war Sprung, Lauf, Diskos, Speerwurf, Ringen.[7]) Beim Sprung (*ἅλμα*)[8]) hatte man steinerne oder metallene Schwungkolben (*ἁλτῆρες*) in der Hand, unsern Hanteln ähnlich, die, während des Anlaufs an die Brust gehalten, im Moment des Abspringens heftig nach vorn geschwungen dem Sprunge grössere Kraft und Sicherheit verliehen.[9]) Der Krotoniate Phayllos, der berühmteste Springer des Altertums, durchmass in Pytho in drei gewaltigen Sätzen einen Raum von 55 Fuss.[10]) Dann folgte der Wettlauf durch das Stadion, darnach der Diskoswurf.[11]) Der Diskos war eine etwa zwei Kilogramm schwere metallene Scheibe von Linsenform. Es kam lediglich auf die Weite des Wurfs an, und geübte Kämpfer vermochten ihn wohl hundert Fuss weit zu schleudern.[12]) Nun schritt man zum Speerkampf (*ἀκόντιον*).[13]) Die dazu benutzte Waffe war kurz, dünn und leicht, mit einer langen Spitze versehn; auch hier kam es auf die Weite des Wurfs an.[14]) Ob jeder nur einmal[15]) oder dreimal[16]) warf, ist nicht ausgemacht. — Zu den dem Pentathlon eigentümlichen Kämpfen, dem Sprung, Speer- und Diskoswerfen wurde gewiss von jedem der Teilnehmer eine Normalleistung gefordert,

---

[1]) Paus. VI 13, 5 f.

[2]) Paus. III 8, 1. Olymp. V 634.

[3]) Ol. Inschr. V 160 = Hoffmann Syll. epigr. 381.

[4]) Paus. V 8, 3.

[5]) Ol. Inschr. V 198—204. S. auch 233.

[6]) Pinder Über den Fünfkampf der Hellenen Berl. 1867. Holwerda Arch. Ztg. 1881 S. 205 ff. Fedde Der F. der Hell. Progr. des Gymnas. St. Elisabet Breslau 1888, weitergeführt in der Schrift: Über den F. der Hell. u. s. w. Leipz. 1889 S. 71 ff. Gardner Journ. of Hell. Stud. S. 210 ff. Marquardt Progr. v. Güstrow 1886. Faber Philol. 1891 S. 469 ff. Henrich Über d. Pentathlon der Gr. Erlanger Diss. 1892. Haggenmüller Über d. Fünfkampf d. Hell. Progr. d. Wilhelmsgymnas. in München 1892. Mie Jahrb. f. Phil. 1893 S. 785 ff. Die ältere Litteratur (s. Krause Hell. I 746 ff.) findet man bei Pinder, Fedde, Haggenmüller (S. 6 u. 60) erwähnt und kurz besprochen.

[7]) Bakchyl. IX 30 ff., 36. Faber a. a. O. 479 ff.

[8]) Krause Hell. I 383 ff. Bötticher Olymp. 104 ff. Fedde Über d. F. S. 8 ff. Mie a. a. O. 794. Dagegen Henrich Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 1894 S. 366 ff.

[9]) Marquardt Monatsschrift f. d. Turnwesen Berl. II 3 S. 129 ff. Abbildung von Springern Taf. V Fig. 2 und 3a.

[10]) Anthol. graec. app. epigr. n. 297 II S. 851 Jacobs.

[11]) Krause Hell. I 442 ff. Bötticher Olymp. 107 ff. Mie a. a. O. 794 f. Kietz Agonist. Studien I, Münchener Diss. 1892: d. Darstellungen der Diskoswerfer durch Künstler. Abbildungen Taf. V Fig. 3a u. 3b. S. auch Schreiber Kulturhist. Atl. Taf. 20 n. 5 u. Baumeister Denkm. S. 1003 u. 1251.

[12]) Schol. Aristoph. Ach. 215.

[13]) Krause Hell. I 465 ff. Bötticher Ol. 111 ff. Fedde a. a. O. 56 ff. Abbildung Taf. V Fig. 3a.

[14]) Bakchyl. IX 33 f. Pind. Pyth. I 42. Ol. X 71, XIII 93. Vgl. Il. II 589 f. Horat. c. I 8, 12. Faber a. a. O. 470 ff.

[15]) So u. a. Mie a. a. O.

[16]) Dafür Fedde und Faber.

und wer dieser nicht entsprach, schied aus der Zahl der Bewerber aus;[1]) zweifelhafter ist es, ob eine solche auch im Lauf verlangt wurde.[2]) Während sich bis jetzt alle Kämpfer zusammen gemessen hatten,[3]) musste für den letzten und schwierigsten Kampf eine Teilung eintreten. Das Los bestimmte die Ringerpaare. War die Zahl ungerade, so blieb, wie dies auch beim Pankration oder Faustkampf vorkommen konnte, ein sog. *ἔφεδρος*.[4]) So ausgelost zu werden war ein grosser Vorteil, denn der Ephedros hatte in jedem Fall einen Kampf weniger zu bestehn als der um den Kranz ringende Gegner. Wie aber nun, wenn viele Paare miteinander stritten, und viele Sieger aus diesen Kämpfen hervorgingen, wie es im Ringen beim Pentathlon stets der Fall sein musste? Und wenn wirklich zum Pankration oder zum Faustkampf sich eine grössere Zahl gemeldet hatte? Sollten die aus den Paarkämpfen hervorgegangenen Sieger nun wieder miteinander kämpfen, und der Todmüde, der schliesslich alle anderen Gegner geworfen hatte, es dann noch mit dem ganz frischen Ephedros aufnehmen? Das wäre unbillig gewesen, und mit der Lösung, die Holwerda gefunden, ist die Frage jetzt wohl entschieden: der Ephedros blieb nicht bis zuletzt unbeteiligt, es wurde vielmehr nach dem ersten Gange eine neue Losung zwischen den Siegern und dem Ephedros vorgenommen. Ein seltsamer Zufall hätte es sein müssen, wenn dann das Los denselben Mann zum zweitenmal ausschied; aber man konnte auch die Möglichkeit ausschliessen, indem man ihm von vornherein ein Los gab, das mit einem Buchstaben bezeichnet war, der sich nochmals in der Urne fand.[5]) Waren die Paare ungerade, brauchte überhaupt keiner mehr ausgeschieden zu werden. Nach der Inschrift Olymp. V 225 treten sieben Knaben im Pankration auf, einer wird Ephedros, drei Paare kämpfen. Dann kämpfen die drei Sieger und der Ephedros in zwei Paaren, darnach die beiden Sieger den Entscheidungskampf (*περὶ τοῦ στεφάνου* n. 54, 20). So bestand der Ephedros zwar immer einen Kampf weniger, als der niemals Ausgeloste, aber doch nicht mehrere. Wurde es einerseits mit Recht als eine Gunst des Schicksals betrachtet, Ephedros zu werden, so war andrerseits die Ehre grösser, den Sieg zu erringen, ohne jemals ausgeschieden zu sein. Das heben die Inschriften der Sieger denn auch besonders hervor.[6]) Ein Sieg im Ringkampf war also für den, der aus dem Pentathlon als der schliessliche Sieger hervorgehn sollte, unbedingt erforderlich.[7]) Dafür aber, dass diese eine Leistung nicht ein ungebührliches Gewicht vor den übrigen vier erhielt, und etwa ein Spezialist im Ringkampf auch die meiste Aussicht hatte, im Pentathlon zu siegen, war dadurch gesorgt, dass bis zum Ringen überhaupt nur der kam, der in den vorhergehenden Kämpfen treffliches geleistet und so eine gleichmässige Ausbildung aller körperlichen Fähigkeiten bewiesen hatte.[8]) Es

[1]) nach Haggenmüller 51 ff.

[2]) Vgl. Haggenmüller 51 mit A. 1.

[3]) Haggenmüller 52 ff. Faber 494.

[4]) Luk. Hermot. 40 f. Über die sog. Ephedria namentlich Holwerda Arch. Ztg. 1881 S. 171 f., auch Fedde der F. d. Hell. Breslau 1888 S. 25 Anm.

[5]) nach Holwerda.

[6]) Olymp. V 36, 38, 90, 146, 171, 227.

[7]) Anders Mie a. a. O. 797 ff.: wer in drei Kämpfen gesiegt hatte, war eo ipso Sieger, und das Pentathlon wurde dann abgebrochen.

[8]) S. Haggenmüller a. a. O. 53 f.

konnte vorkommen, dass der Sieger nur in einem Kampf, beim Ringen, die beste Leistung aufzuweisen hatte, dann nämlich, wenn jeder der Mitbewerber auch nur in einer Kampfesart gesiegt hatte, er selbst aber in den vier voraufgehenden etwa den zweiten Platz behauptet hatte.

Der letzte Kampf[1]) war der *ὁπλιτῶν δρόμος*, ein Wettlauf vollständig gerüsteter Krieger, schon seit 520 geübt.[2]) Es wurden hier keine Abteilungen gebildet, sondern alle Bewerber liefen auf einmal, wie beim Dauerlauf, wahrscheinlich aus demselben Grunde, aus dem es dort und bei den hippischen Kämpfen geschah: weil die Erschöpfung eine Wiederholung des Kampfes zur Unmöglichkeit machte. Später trugen die Läufer nur noch den Schild. Die Bahn wurde wie beim Diaulos zweimal durchmessen.[3]) — Am Abend dieses Tages wird dann wie am vorhergehenden ein Festmahl der Sieger stattgefunden haben. Denn wenn auch die Namen noch nicht durch den Herold ausgerufen waren, so hatte doch schon jeder von ihnen aus der Hand eines Hellanodiken den Palmzweig empfangen,[4]) und nicht bloss ihre Freunde und Mitbürger mochten es sich zur Ehre anrechnen, sie zu bewirten.

109. Der fünfte und letzte Tag, der 16. des Olympienmonats,[5]) brachte den glänzenden Abschluss des ganzen Festes. Schon lange hatten die Zweige des wilden Ölbaums (*κότινος*), zum Kranze gebogen,[6]) auf dem ehernen Dreifuss, später auf dem kostbaren Tische dagelegen, den Kelotes, ein Schüler des Pheidias, aus Gold und Elfenbein gefertigt hatte;[7]) ein Knabe, dem noch beide Eltern lebten (*ἀμφιθαλὴς παῖς*), hatte sie mit goldenem Messer von dem heiligen Baume geschnitten, den das Orakel einst selbst bezeichnet hatte;[8]) jetzt traten die Sieger davor, der würdigste der Hellanodiken nahm den Kranz[9]) und drückte ihn auf die Stirn des Beneideten,[10]) und die weithin schallende Stimme des Herolds verkündete dem jauchzenden Griechenland den Namen seines stolzen Sohnes, des beglückten Vaters und des Staates, dem er angehörte.[11]) Blumen regneten,[12]) und jauchzender Gesang begrüsste ihn.[13]) Das Leben konnte nichts Köstlicheres bieten als diese Ehre und diesen Augenblick,[14]) und als einst Diagoras an einem Tage zwei seiner Söhne im Schmuck des Ölkranzes sah, ward ihm begeistert zugerufen: „Stirb Diagoras, denn in den Himmel wirst du nicht steigen.“[15]) — Es war

[1]) Artemid. I 63. MIE Quaest. agon. 36 bezweifelt diese Anordnung auf Grund von Paus. V 9, 3.

[2]) BÖTTICHER Ol. 91 f. mit Abbildg. Vgl. auch HAUSER Arch. Jahrb. II 102 ff., XI 182 ff. RIDDER Bull. de corr. XXI 211 ff. Abbildung Taf. V Fig. 1.

[3]) Aristoph. Av. 291 f.

[4]) Plut. Quaest. symp. VIII 4, 1. Paus. VIII 48, 2. Liv. X 47. KRAUSE Olymp. 168 f. Allerdings ist der Palmzweig vor Alexander nicht nachweisbar (KIESSLING zu Hor. c. I 1, 6).

[5]) Pind. Schol. Ol. III 35; rec. zu Ol. V 8. Bakchyl. VII 3.

[6]) *κλάδος* Paus. V 7, 4; *ἔρνος* Ol. Inschr. 184. RATHGEBER a. a. O. 132.

[7]) Paus. V 12, 3; 20, 1 f.

[8]) Paus. V 13, 3.

[9]) Die Kränze waren wohl nicht alle gleich: Plut. *Περὶ εὐθυμ.* 13. KRAUSE Ol. 161 f. HERMANN G. A. § 50 Anm. 23. — MIE a. a. O. 30 f. will aus Paus. V 21, 12 folgern, dass der Kranz sofort nach Beendigung der betr. Kämpfe den daraus hervorgegangenen Siegern gereicht worden sei. Schol. Pind. Ol. III 33 p. 97 B sagt, dass alle Kränze an einem Tage ausgeteilt wurden.

[10]) Bakchyl. VI 8 f.

[11]) Vgl. Xen. Hell. III 2, 21.

[12]) Paus. VI 7, 1 und mehr bei HERBST Zu Thukydides, Leipz. 1892 S. 114 f.

[13]) Schol. zu Pind. Ol. IX 3 p. 209 B. K. FR. HERMANN Philol. X 243.

[14]) Luk. Anach. 15. Plat. Rep. 465 D.

[15]) Plut. Pelop. 34. Cic. Tusc. I 46.

dem Sieger gestattet, sich als den Bürger eines fremden Staates ausrufen zu lassen. Welche Stadt hätte es sich nicht zur Ehre angerechnet, ihm das Bürgerrecht zu schenken, welche nicht alles aufgewandt, ihn zu belohnen![1] Die verleugnete Vaterstadt aber entehrte und bestrafte den Abtrünnigen wohl in der Regel.[2] Nach der Preisverteilung brachten die Sieger dem Olympischen Zeus ein Opfer dar, und auch von den zahlreichen andern Altären wird der himmelan steigende Rauch den Göttern das Dankesopfer der Sterblichen emporgetragen haben. Prozessionen, eine prächtiger als die andre, durchzogen den heiligen Ort; die aus den vornehmsten[3] und wohlhabendsten[4] Geschlechtern gewählten, übrigens auch staatlich subventionierten[5] Theoren suchten den Reichtum und die Macht ihres Staates durch glänzendes Auftreten nach Möglichkeit zur Schau zu stellen, und der reiche Alkibiades, der mit 28 Rennpferden erschienen war, wie selbst kein König vor oder nach ihm,[6] lieh sich die kostbaren Gefässe und Schaustücke der athenischen Gesandtschaft, um bei seinem Aufzug damit zu prunken.[7] Dann folgte das Festmahl im Prytaneion, das die Eleier den Siegern gaben.[8] Aber auch die übrigen gingen nicht leer aus. Alkibiades bewirtete, als er mit seinen Viergespannen gesiegt hatte, die ganze anwesende Menge,[9] wie schon früher ein gewisser Leophron,[10] und wenn so grossartige Freigebigkeit auch zu den Seltenheiten gehören musste, so blieb sicherlich auch der Ärmste nicht ohne eine Einladung zu einem Mahl, das die Gesandtschaft oder ein reicher Bürger seiner Stadt ausrichtete.[11] Hymnen erklangen zu Ehren der Götter[12] und Siegeslieder zu Ehren der Helden des Festes. Pindar, Bakchylides, Simonides, Euripides besangen ihren Ruhm, und vor Jahrtausenden stand in goldenen Lettern geschrieben im Tempel der Athena zu Lindos das Lied, das uns heute noch entzückt, wie einst des Diagoras Mitbürger,[13] und als die grossen Dichter verstummt waren, feierten Hofpoeten die Siege ihrer Herren.[14] — Dann trennte man sich, um in die Heimat zurückzukehren, oft genug, um wieder die Waffen zu ergreifen gegen einander, oder wie einst in dem denkwürdigen Jahre 480 gemeinsam gegen einen fremden Feind. Doch waren die folgenden Ereignisse auch noch so gewaltig, gingen die Wogen einer stürmischen Zeit auch hoch, den Ruhm des Siegers von Olympia spülte keine flüchtig hinweg. Im Triumph geleiteten ihn die Seinen nach Hause, auf einem von vier weissen Rossen gezogenen Wagen fuhr er ein in die Vaterstadt (*εἰσελαύνειν*),[15] die ihre Mauern niederriss, einem solchen Sieger gern diesen Weg eröffnend,[16] und Rom vermochte seine Triumphatoren, die ihm die

---

[1]) Paus. VI 18, 4. Plut. De sera num. vind. 7.
[2]) Paus. VI 13, 1; 18, 4.
[3]) Herod. VI 87.
[4]) CIA II 841.
[5]) Androtion im Schol. zu Aristoph. Av. 1541. Vgl. Böckh Staatsh.[3] I 71.
[6]) Plut. Alk. 11. Isokr. XVI 34.
[7]) Pseudo-Andok. IV 29.
[8]) Paus. V 15, 8.
[9]) Plut. Alk. 12.
[10]) Athen. I 4 p. 3 E.
[11]) Herod. VI 122. Diod. XIV 109.
[12]) Vgl. Pind. Ol. IX 1 und Schol. p. 209 B.
[13]) Pind. Ol. VII. Vgl. das Schol. bei Böckh p. 157 f.
[14]) Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 10–12 S. 8 f.
[15]) Diod. XIII 82. Vgl. Cass. Dio LXIII 20. *ἀγὼν εἰσελαστικός* CIG 2932, 3426. Le Bas-Waddington 624. Reisch bei Pauly-Wissowa I 847.
[16]) Plut. Quaest. symp. II 5 p. 639 E.

Welt bezwangen, nicht mehr zu ehren.[1]) Die Kränze nahm man mit in die Heimat,[2]) wo sie wohl im Tempel der Hauptgottheit aufgehängt wurden, das kostbarste Weihgeschenk.[3]) Von hier wird sie Milon entliehen haben, als er, den Krotoniaten in den Kampf voranschreitend, sich damit schmückte.[4]) War ein Kampf unentschieden geblieben, erhielt keiner der Streitenden den Kranz, sondern er wurde sogleich der Gottheit geweiht (*ἱερὸν ποιεῖν*).[5]) Dann ging es zum Siegesmahle, das die Stadt dem Gefeierten gab.[6]) Wieder erklangen die Siegeslieder,[7]) und im engeren, aber desto herzlicher teilnehmenden Kreise wiederholten sich die Ehrenbezeugungen von Olympia. Lebenslang aber wurden die Sieger im Prytaneion gespeist,[8]) erhielten die Proedrie bei Festspielen[9]) und andere Vergünstigungen.[10]) In Olympia selbst aber an heiliger Stätte durfte der Sieger mit Erlaubnis der Eleier zum Gedächtnis eine bronzene[11]) Statue errichten lassen, deren von den Hellanodiken kontrollierte Unterschrift seinen Ruhm den nachfolgenden Geschlechtern meldete; doch erst dem, der dreimal gesiegt hatte, war es gestattet, sein Porträtstandbild aufstellen zu lassen.[12]) Auch wer durch Zufall des Sieges verlustig gegangen war, durfte eine Statue weihen, wenn er auch den Kranz nicht erhielt;[13]) denn der wurde der Gottheit geweiht,[14]) wie bei unentschiedenem Kampf (*ἱερά*) oder wenn sich überhaupt keine Kämpfer gemeldet hatten (*ἐρῆμα*).[15]) Konnte ein Sieger die Statue nicht aus eigenen Mitteln bezahlen, so trat in der Regel seine Familie für ihn ein, in andern Fällen wird gewiss die Vaterstadt sich die Ehre ausgebeten haben, das Bild stiften zu dürfen.[16]) Reiche Leute, die mit dem Viergespann gesiegt hatten, erhielten auch die Erlaubnis, ein Bild des mit Rossen bespannten Wagens in den Zeustempel oder ein anderes Heiligtum in Olympia als Weihgeschenk zu stiften,[17]) ebenso siegreiche Reiter ein Pferd. Gewöhnlich war der Eigentümer auf dem Wagen oder Pferde mit dargestellt;[18]) das öftere Fehlen aber seines Bildes[19]) beweist auch wieder, dass eigentlich nicht er geehrt werden soll, sondern das Werkzeug, womit der Sieg errungen ist, oder sein Abbild den Göttern zu Ehren geweiht wird.[20]) Übrigens waren dies in der Regel

---

1) Cic. Pro Flacco 13.

2) Diod. XII 9.

3) S. Aristoph. Plut. 1088. Aus Pind. Ol. VIII 10, Ol. IX Anf. u. Schol. p. 207 f. B., Böckh expl. ad Ol. IV introd. folgt nicht, wie Mie will, dass die Kränze in Olympia selbst geweiht wurden. Vgl. Reisch Weihgeschenke 60. Andere Wettkämpfe betreffend Xen. Hell. III 4, 18. IGSept. III nr. 128.

4) Diod. a. a. O.

5) Dittenberger Ind. lect. Halle 1894/95.

6) Krause Ol. 197.

7) Schol. Pind. Ol. IX 3.

8) Plat. Apol. 36E. Plut. Arist. 27. CIA I 8. R. Schoell Herm. VI 37 f.

9) Xenophanes bei Athen. X 6 p. 614

10) In Athen z. B. verordnete ein Gesetz des Solon, dass jeder Olympionike 500 Drachmen erhalte, und damit scheint eine früher übliche grössere Summe nur herabgesetzt worden zu sein (Plut. Sol. 23. Laert. Diog. I 55). Über andere Staaten Dittenberger Syll. 150, 18. 215.

11) Chr. Scherer De Olympionic. statuis Götting. Diss. 1885 S. 16 ff.

12) Plin. Nat. hist. XXXIV 4 p. 16. Vgl. aber auch Dittenberger Olymp. V n. 170, 3 und die Anm. dazu S. 295.

13) Dittenberger Olymp. V 54 u. 235 f. und i. A. Scherer a. a. O.

14) Olymp. V 54 mit Dittenbergers Anm. S. 115.

15) Olymp. V 56 Zl. 17 f.

16) Vgl. Paus. VI 17, 2.

17) Paus. VI 1, 2. Dittenberger Syll. 287.

18) Dittenberger Olymp. V S. 239 f. Paus. VI 18, 1.

19) Paus. VI 16, 7; 13. 5.

20) Dittenberger a. a. O. S. 240.

nur Miniaturbildnisse.[1]) Eine seltene Auszeichnung war es, dass jemandem, der nicht in Olympia gesiegt hatte, hier eine Statue errichtet wurde.[2])

110. Aber nicht bloss um in den Kampfspielen aufzutreten oder ihnen zuzuschauen, zog man nach Olympia: das Zusammenströmen aller Hellenen zu dem Fest bot auch Gelehrten und Künstlern eine erwünschte Gelegenheit, sich bekannt zu machen und Ruhm zu erwerben.[3]) Hier soll Herodot den begeisterten Zuhörern einen Teil seines Geschichtswerkes vorgetragen haben,[4]) Gorgias erwarb durch seine oratorischen Leistungen solchen Ruhm, dass später ein Angehöriger auch ihm eine Statue setzen durfte,[6]) Hippias, Prodikos, Lysias und viele andere suchten und fanden hier Beifall, und Isokrates schafft seinem Panegyrikos den glänzenden Hintergrund durch die Fiktion, die Rede sei in Olympia gehalten worden; der ältere Dionysios schickte die besten Rhapsoden, um seine Gedichte vorzutragen;[7]) der Maler Aetion stellte ein Gemälde aus, und Oinopides eine eherne Tafel mit astronomischen Berechnungen.[8]) Auch politische Beratungen und Verhandlungen wurden in Olympia gepflogen,[9]) und wichtige staatliche Verträge wurden hier am besten zu allgemeiner Kenntnis gebracht und am sichersten aufbewahrt.[10])

Verheirateten Frauen war der Besuch der olympischen Spiele bei Todesstrafe untersagt,[11]) mit einziger Ausnahme der Priesterin der Demeter Chamyne, die sogar einen besondern Ehrenplatz hatte.[12]) Jungfrauen war die Teilnahme gestattet, doch werden ihrer niemals viele anwesend gewesen sein.[13])

Länger als ein Jahrtausend ist das Fest in Olympia gefeiert worden, 393 verbot es der Kaiser Theodosius,[14]) dreissig Jahre später liess Theodosius II. Feuer an den heidnischen Tempel legen,[15]) Erdbeben verwandelten den Ort, wo hellenisches Leben so voll und reich pulsiert hatte, wie nirgends sonst, in ein Trümmerfeld,[16]) Schweigen und Vergessenheit breiteten sich darüber, und Jahrhunderte lang wälzten die Wogen des Alpheios Schlamm und Sand über die heilige Stätte, das schützende Leichentuch, das uns die Reste der einstigen Herrlichkeit erhalten hat.

β. Die pythischen Spiele.

Litteratur: Krause Die Pythien, Nemeen und Isthmien, Leipzig 1841 (Hellenika II 2). Weniger: Über die religiöse Seite der grossen Pythien, Breslau 1870, Über das Kollegium der Thyaden, Eisenach 1876. A. Mommsen Delphica 1878 S. 149 ff. H. Pomtow Beiträge zur Topographie von Delphi. Hermann Gott. Altt.[2] § 49. Schoemann Gr. Altt.[3] II 65 ff.

---

1) Paus. VI 14, 1. Dittenberger Olymp. V n. 160, 178 u. S. 649. Wagenlenker in Lebensgrösse in Delphoi gefunden Arch. Anz. 1896 im Jahrb. XI S. 174.

2) Dittenberger a. a. O. n. 293 ff. u. S. 241 f. Paus. VI 18, 2.

3) Vgl. Krause Ol. 183 ff.

4) Luk. Herod. I p. 833.

5) Olymp. V 293. Vgl. Paus. VI 17, 7.

6) Plut. Dec. orat. 3. Luk. Herod. 3 p. 834 f.

7) Diod. XIV 109.

8) Aelian. Var. hist. X 7.

9) Thuk. III 8 f.

10) Thuk. V 18. Paus. V 23, 3. Ol. Inschr. V 52.

11) Paus. V 6, 5.

12) Paus. VI 20, 6. Vgl. Ol. Inschr. V 456, 473, 485.

13) Vgl. Schoemann a. O. II 59. Krause Ol. 56 f.

14) Cedren. Hist. comp. 326 D.

15) Schol. Luk. p. 221 Jacobitz.

16) Ausgrabungen v. Olymp., mit Abbildungen der Trümmerstätte; Expéd. scientif. en Morée. Auch Bötticher Ol. 33 u. 400 u. Bücking Monatsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1881 S. 315 ff.

111. Das zweite Nationalfest, das dem olympischen an Ruhm und Ansehn zunächst stand, war das pythische. Es wurde in der krisäischen Ebene am Fuss des Parnass gefeiert. Apollon selbst sollte es gestiftet haben, nachdem er, von dem Morde des Drachen gereinigt, lorbeerumkränzt wieder eingezogen war. Andere nannten Amphiktion oder Diomedes, den Tydiden, als Begründer.[1]) Sicher ist, dass das Fest ein altes Apollonfest war, welches die Priesterschaft von Delphoi leitete, und dass an ihm ein musischer Agon stattfand, wo Kitharoden Paiane auf den Gott sangen.[2]) Die Feier war ursprünglich ennaeterisch, aber nach der Zerstörung Krisas Ol. 49, 3 (582 v. Chr.)[3]) wurde auch dies Fest alle vier Jahre begangen, und zwar in jedem dritten Olympiadenjahr[4]) im Monat Bukatios[5]) (d. h. der Stieropfer), der dem attischen Metageitnion entsprach,[6]) also etwa Mitte August. Jetzt übernahmen die Amphiktionen die Leitung,[7]) und der Agon, der bisher ein *χρηματίτης* gewesen war, bei dem also die Preise in Wertgegenständen bestanden hatten, wurde ein *στεφανίτης*. Dadurch ward sein Ansehn und seine Wertschätzung sehr erhöht, denn immer galten die *ἀγῶνες στεφανῖται* als die weit vornehmeren, und noch in viel späterer Zeit änderte man, um die Gottheit zu ehren, Wettkämpfe um Wertpreise um und verlieh den Siegern nur den Kranz.[8]) Von 582 an zählte man auch die Pythiaden. Die musikalischen Wettkämpfe wurden durch Flötenspiel und Aulodie bereichert, gleichzeitig auch gymnische Spiele hinzugefügt.[9]) Schon die nächste Feier brachte auch Rennen von Viergespannen, während man die klagenden, zur Flöte gesungenen Lieder wieder abschaffte.[10]) Nach und nach fügte man wie in Olympia immer neue Wettspiele hinzu, und zwar sowohl musische[11]) als gymnische und hippische. Kitharspiel ohne Gesang, der Waffenwettlauf, das Rennen mit dem Zweigespann ausgewachsener Rosse und andere Spiele wurden allmählich noch in das Programm aufgenommen, und höchst wahrscheinlich auch schon früh die ursprünglich auf einen Tag beschränkte Feier auf mehrere Tag ausgedehnt. Zur Zeit des Sophokles findet das Rennen bereits an einem den gymnischen Spielen folgenden Tage statt,[12]) und diese selbst scheinen wieder am Tage nach den musischen vorgenommen worden zu sein,[13]) jedenfalls folgten sie ihnen.[14]) Was die Feier von der olympischen wesentlich unterscheidet, ist die Übung der musischen Kämpfe. Dazu kam der am ersten Tage des Festes vorgetragene *νόμος Πυθικός*,[15])

[1]) Vgl. Krause a. a. O. 6 ff. Mommsen Delph. 168 ff.

[2]) Strab. IX 421. Vgl. Paus. VIII 50, 3.

[3]) Bergk Poet. lyr.[4] I 12 ff. v. Wilamowitz Aristot. u. Athen I 10 ff., II 325. O. Schroeder Philol. 1894 S. 717 ff., 762. — Für Ol. 48, 3 Böckh Pind. Explic. 207. L. Schmidt Chronol. der Pind. Ged. comm. Mommsen 1878. Ind. lect. Marburg 1880/81 u. 1887. Christ Pindar 1896 p. LXXXVI.

[4]) Diod. XV 60. Paus. X 7, 3.

[5]) CIG 1688. Köhler CIA II S. 319.

[6]) Kirchhoff Monatsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1864 S. 129 f. u. 135. Vgl. Krause a. a. O. 30 ff.

[7]) Strab. a. a. O. Mommsen Delph. 166 ff. S. auch CIA II 545.

[8]) Perg. Inschr. VIII 1 nr. 167 mit der Bem. Fränkels S. 104.

[9]) Paus. X 7, 3. Annal. Par. Hypothes. Pind. Pyth. 298 Böckh.

[10]) Paus. X 7, 3.

[11]) Diese fanden wie in Nemea in einem Theater statt (Luk. *Πρὸς τὸν ἀπαιδ.* § 9 p. 108), das Olympia nicht besass.

[12]) El. 698 f.

[13]) Plut. Quaest. symp. II 4. Philostr. Apoll. Tyan. VI 10 p. 238.

[14]) Bull. de corr. XVIII 85.

[15]) Strab. IX 421 f. Schol. zu Pind. Pyth. Arg. p. 297 B. Poll. IV 78. 81.

und wenn das Interesse für diesen Teil der gebotenen Schauspiele vielleicht schon früh hinter anderen zurücktrat, so blieb er doch, fasst man die religiöse Bedeutung des Festes ins Auge, nicht bloss ein wichtiges Stück, sondern vielleicht der Mittelpunkt des Ganzen. Es war eine musikalische Aufführung, vielleicht von dem mimischen Spiel eines Künstlers begleitet, die durch kunstvollen Vortrag und wechselnde Rhythmen den Kampf Apollons mit dem Drachen in allen seinen Stadien zur Vorstellung bringen sollte.[1]) Die gymnischen Kämpfe unterscheiden sich von den olympischen namentlich dadurch, dass die Beteiligung der Knaben in Pytho eine grössere war. Sie traten auch im *δόλιχος* und *δίαυλος* auf, und das Pankration der Knaben wurde schon 144 Jahre früher als in Olympia eingeführt.[2]) Auch dadurch, dass ihre Kämpfe nicht an einem besondern Tage abgehalten wurden, sondern der betreffende Kampf der Männer immer dem der Knaben sogleich folgte,[3]) scheint diesen eine grössere Bedeutung zugestanden worden zu sein. Auch die Prunkreden der Rhetoren (*ἐπιδείξεις*) haben an den Pythien eine verhältnismässig grössere Rolle gespielt als in Olympia, und in späterer Zeit stritten sogar Dichter und Logographen um den Kranz.[4]) Grossartiger noch als in Olympia ist wohl das Hauptopfer gewesen, das man dem Apollon darbrachte.[5]) Auch dabei mag edlere Musik zur Verschönerung und Erhöhung des Genusses beigetragen haben, wenigstens berichtet uns eine Inschrift, dass einmal ein Flötenspieler, der unter besonders ehrenden Umständen gesiegt hatte, beim Opfer ein Chorlied aus den Bakchen des Euripides mit Kitharbegleitung vorgetragen habe.[6]) — Die Aufsicht hatten, wie gesagt, die Amphiktionen, denen dabei ein *ἐπιμελητής*[7]) und *μαστιγοφόροι*[8]) zur Seite standen. Das Richteramt übten nicht nur Delphier aus. Eine Inschrift[9]) berichtet, dass ein Athener, als Hieromnemon nach Delphoi deputiert, dort die Opfer *ὑπὲρ τοῦ δάμου τῶν Ἀθηναίων κατὰ τὰ πάτρια* dargebracht und sich als gerechter Richter im pythischen Agon bewährt habe. Die Erteilung des Preises erfolgte in derselben Weise wie in Olympia: der Sieger erhielt einen Palmzweig[10]) und darnach den Lorbeerkranz.[11]) Ein Knabe, dessen Eltern noch lebten, schnitt die Zweige von einem Baum im Thal Tempe.[12]) Der Sieger erhielt das Recht, eine Statue aufzustellen.[13]) Aber wie in Olympia[14]) durften auch hier reiche und angesehene Leute ihr eigenes Bild als Weihgeschenk aufstellen. Am berühmtesten war die goldene oder vergoldete Statue des Redners Gorgias.[15]) Dass auch zu diesem Fest ganz Griechenland Theorien sandte, an denen sich wie bei andern

---

[1]) Guhrauer Der pythische Nomos, Jahrb. f. Phil., Suppl. VIII 311 ff. K. v. Jan Verhandlgg. der 39. Philol. Versammlg. zu Zürich 1888 S. 76 ff. Mommsen Delph. 191 ff. Vgl. auch v. Jan Philol. XXXVIII 378 ff. Guhrauer Jahrb. f. Phil. 1880 S. 703 ff.

[2]) Paus. X 7, 3.

[3]) Plut. Quaest. symp. II 5, 1.

[4]) Plut. Quaest. symp. V 2. Krause a. a. O. 46, 27 f.

[5]) Vgl. Xen. Hell. VI 4, 29 f.

[6]) Bull. de corr. XVIII 85.

[7]) Plut. Quaest. symp. II 4, 2. Mommsen Delph. 167 nimmt mehrere an.

[8]) Luk. *Πρὸς ἀπαιδ.* § 9 ff.

[9]) Bull. de corr. XVIII 93.

[10]) Plut. Quaest. symp. VIII 4, 1.

[11]) Paus. X 7, 4.

[12]) Schol. Pind. Pyth. Arg. p. 298 B.

[13]) Paus. X 9, 7. Arch. Ztg. 1873 S. 57.

[14]) Dittenberger Olymp. V zu nr. 278.

[15]) Paus. X 18, 7. Hermipp. bei Athen. IX 505 D f. Olymp. Inschr. 293 mit Dittenbergers Bem. S. 417.

auch vornehme Frauen beteiligten,[1]) Prozessionen, Epinikien, Festmahle die Feier verherrlichten, bedarf kaum der Erwähnung.[2]) Wie angesehn Delphoi auch noch in späterer Zeit war, mögen wir daraus ersehen, dass der Kaiser Titus das delphische Archontat bekleidete.[3])

γ. Die isthmischen Spiele.

Litteratur: Krause Hellenika II 2 S. 165 ff. Hermann G. A.² § 49. Schoemann Gr. Alt.³ II S. 68 ff. Unger Die Isthmien und Hyak., Philol. XXXVII (1877) S. 1 ff.

112. Das dritte[4]) grosse Nationalspiel waren die Isthmien, die bei Schoinos in der Nähe des Diolkos auf dem Isthmos von Korinth gefeiert wurden.[5]) Auch ihre Stiftung suchte man in die mythische Zeit hinaufzurücken. Poseidon soll selbst die Feier zu Ehren des im Meere umgekommenen Melikertes angeordnet,[6]) nach einer andern Sage Theseus sie nach dem Morde des Sinis oder des Skiron eingesetzt haben.[7]) Das Fest wurde trieterisch gefeiert,[8]) wahrscheinlich im Frühling[9]) jedes zweiten und vierten Olympiadenjahres. Poseidon empfing das Hauptopfer, wie es scheint, vor der Abhaltung der Kampfspiele.[10]) Die Korinthier hatten die Leitung der Spiele; doch wurden sie auch nach der Zerstörung der Stadt nicht ausgesetzt, sondern von den Sikyoniern besorgt, bis das von Caesar neu erbaute Korinth sie wieder übernehmen konnte.[11]) Den Athenern war die Proedrie bei der Festfeier zugestanden, wohl deshalb weil Theseus im allgemeinen für den Begründer galt,[12]) während die Eleier überhaupt ausgeschlossen waren.[13]) Wie bei allen Nationalspielen ward auch vor den Isthmien Gottesfriede angekündigt.[14]) Die Kampfspiele waren zuerst die üblichen gymnischen und hippischen,[15]) im dritten Jahrh. v. Chr. wurden musische Wettkämpfe hinzugefügt,[16]) in denen Kitharoden,[17]) Dichter[18]) und Sänger[19]) auftraten. Wahrscheinlich haben die Spiele also auch mehrere Tage gedauert. Der Sieger erhielt wie überall Palmzweig[20]) und Kranz.[21]) In alter Zeit soll es ein Fichtenkranz (*πίτυς*) gewesen sein,[22]) Pindar kennt nur Eppichkränze (*σέλινον*),[23]) und zwar soll man vertrockneten Eppich genommen haben,[24]) zur Erinnerung daran, dass die

---

1) Le Bas Attique 361. CIA II 550.
2) Vgl. Krause a. a. O. 36 ff., 51 ff.
3) Bull. de corr. XVIII 97.
4) Bergk P. l.⁴ S. 18 n. 1 S. 20. K. Keil Schedae epigraph., Progr. v. Schulpforte 1855 S. 4 f. IGA 419. Ol. Inschr. V 153. O. Schroeder Ztschr. f. d. Gw. 1882 Jahresber. VIII 45.
5) Strab. VIII 369.
6) Schol. Pind. Isthm. Arg. p. 514 f. B.
7) Schol. Pind. a. a. O. Plut. Thes. 25. CIG 2374. Die Inschrift setzt die Gründung der Spiele 995 Jahre vor ihrer Abfassung an. Jedenfalls bestanden sie schon zu Solons Zeit: Plut. Sol. 23. Vgl. Laert. Diog. I 55.
8) Pind. Nem. VI 40.
9) Unger Philol. XXXVII 3 ff., 524 ff. Christ Sitzungsber. der bayr. Akad. d. Wiss. 1889 S. 1 ff.
10) Vgl. Xen. Hell. IV 5, 1.
11) Paus. II 2, 2.
12) Plut. Thes. 25. Thuk. VIII 10.
13) Paus. V 2, 3; VI 3, 4; 16, 2.
14) Paus. V 2, 1. Vgl. II 15, 1.
15) Pind. Isthmische; Paus. VI 15, 3.
16) CIA II 1367. A. Körte Rhein. Mus. 1897 S. 176. Reisch De mus. Graec. cert. 77 setzt sie früher an.
17) Nero: Sueton. Ner. 22 ff. Cass. Dio LXIII 21. Vgl. Luk. Ner. 3.
18) Plut. Quaest. symp. V 2, 10.
19) CIG 1212. Vgl. 1719, 1720.
20) Plut. Quaest. symp. VIII 4, 1.
21) Bull. de corr. XIV 277. Krause a. a. O. 197 ff.
22) Plut. Quaest. symp. V 3, 1. Schol. zu Apoll. Rhod. III 1240. Unger Philol. XXXVII 9 f.
23) Nem. IV 88. Ol. XIII 31. Schol. Pind. Isthm. Arg. p. 514 B. Vgl. Schol. Ol. XIII 45.
24) Schol. Pind. Ol. XIII 45. Hypoth.

Spiele einst zu Ehren eines Verstorbenen gestiftet seien.[1]) Auch lange nach Pindar finden wir den Eppich,[2]) doch wurde später die Fichte eingeführt, vielleicht erst in der Kaiserzeit.[3])

δ. Die nemeischen Spiele.

Litteratur: Krause Hell. II 2 S. 107 ff. Hermann G. A.² § 49. Schoemann Gr. Altt.³ II S. 67 f. J. G. Droysen im Hermes XIV 1 ff. = Kleine Schriften II 253 ff. Unger Sitzungsber. der München. AkOd. 1879 S. 164 ff.

111. Das vierte und letzte der grossen Nationalfeste waren die Nemeen. Sie wurden zuerst in dem Thal Nemea zwischen Kleonai und Phleius gefeiert,[4]) später aber, jedenfalls schon vor 237 v. Chr., nach Argos verlegt.[5]) Eingesetzt sollen sie sein von den Sieben, die gegen Theben zogen. zu Ehren des Archemoros, des kleinen Sohnes des Königs Lykurgos, der von einer Schlange getötet wurde, während seine Wärterin den dürstenden Helden den Weg zu einer Quelle wies.[6]) Nach andern Sagen soll Herakles die Spiele nach der Erlegung des nemeischen Löwen gestiftet oder sie erneuert und dem Zeus geweiht haben.[7]) Zur Zeit Pindars wurden sie zu Ehren des Zeus gefeiert.[8]) Die Leitung hatten anfangs die Kleonaier, doch bald riss sie das mächtigere Argos an sich. Vorübergehend besassen sie dann wiederum die Kleonaier, die auch Pindar (Nem. X 42) als ἀγωνοθέται nennt, und noch Jahrhunderte später rivalisierten beide Staaten,[9]) bis die Argeier endgültig das Vorrecht behaupteten.[10]) Auch dies Fest war ein trieterisches.[11]) Es fand im Monat Panemos statt,[12]) der dem attischen Hekatombaion entsprach,[13]) also im Hochsommer, und zwar auf der Grenze des ersten und zweiten und des dritten und vierten Olympiadenjahres.[14]) Daneben gab es pentaeterisch gefeierte Winternemeen (χειμερινά),[15]) deren Stiftung auf den Kaiser Hadrian zurückzuführen ist. Doch war dies kein panhellenisches, sondern ein argivisches Lokalfest.[16]) Die Nemeen wurde in derselben Weise gefeiert wie die übrigen grossen Nationalfeste. Vor dem Beginn wurde der Gottes-

---

Nem. p. 13, 5 Abel. Schol. Apoll. Rhod. III 1240. Vgl. aber Pind. Nem. IV 88 und Droysen Herm. XIV 3.

[1]) Vgl. Plin. Nat. hist. XX 113. Rohde Psyche² I 152, 1 u. 220, 2.

[2]) Diod. XVI 79. Vgl. Plut. Quaest. symp. V 3, 2.

[3]) Plut. Quaest. symp. V 3, 1 ff. Luk. Anach. § 9 u. 16. Vgl. Plin. Nat. hist. XV 10 p. 36 u. CIG 234.

[4]) Strab. VIII 377. Paus. II 15.

[5]) Plut. Kleom. 17. Unger a. a. O.

[6]) Bakchyl. IX 12 f. Apollod. III 6, 4. Schol. Pind. Nem. Arg. p. 424 f. B. Preller Gr. Myth.³ II 356 f. Rohde Psyche² I 152, 1.

[7]) Schol. Pind. Nem. Arg. p. 424 f. B. Das Marmor Par. setzt die Einführung 987 Jahre vor seiner Abfassung an, also zwei Olympiaden später als die Isthmien (CIG 2374).

[8]) Pind. Nem. II 4 f.

[9]) Vgl. Plut. Arat. 28.

[10]) Vgl. Dissen zu Pind. Nem. p. 381 f. bei Böckh. Unger a. a. O. 165 ff.

[11]) Bakchyl. IX 23. Schol. Pind. Nem. Arg. p. 425 B.

[12]) Pind. Hypoth. Nem. § 4.

[13]) CIA II 181.

[14]) Schoemann Proleg. zu Plut. Ag. u. Kleom. p. XXXVIII ff. Heinrichs Ztschr. f. d. Gw. IX 1855 S. 208 ff. Droysen a. a. O. Unger a. a. O. Christ Sitzgsber. d. Münch. Akad. 1888 S. 390 ff.

[15]) Paus. II 15, 2; VI 16, 4. CIG 4472.

[16]) Unger a. a. O. 188 ff. Philol. XXXIV 1875 S. 50 ff., XXXVII 524 ff. Anders Droysen a. a. O. und A. Mommsen in Bursians Jahresber. XX (1892) Bd. 73 S. 1 ff., der zwar von der späteren Einführung der Winternemeen überzeugt ist, aber die Stiftung durch Hadrian für zweifelhaft, die Feier in Argos (gleich Droysen) für unmöglich hält.

friede geboten,[1]) die fremden Staaten schickten ihre Theorien,[2]) und ferne Länder Agonisten,[3]) Männer und Knaben traten in den üblichen gymnischen Kämpfen auf,[4]) Alkibiades sandte auch hierhin seine Viergespanne,[5]) und besondern Ruhm erntete, wer einen nemeischen Sieg zu Siegen fügte, die er in den andern drei Spielen errungen hatte, so dass er sich als *περιοδονίκης* bezeichnen durfte.[6]) Auch dass Kassandros es nicht verschmähte, als Agonothet zu fungieren, beweist das Ansehn des Festes.[7]) Interessant ist, dass schon zu Philopoimens Zeit ein Agon von Kitharoden stattfindet.[8]) Der Sieger erhielt Palmzweig[9]) und Eppichkranz (*σέλινον*).[10])

Zum Schluss mag noch erwähnt werden, dass alle vier grossen Festspiele in vielen Städten Griechenlands Nachahmung fanden und mit Agonen gefeiert wurden, vor allen die Olympien.[11]) Eine einzige Inschrift[12]) erwähnt Olympien in Epidauros, Ephesos, Smyrna, Kyzikos; Pythien in Philippopolis und Hierapolis u. s. w.; als Eumenes II die Nikephorien neu ordnete und zum glänzendsten Fest gestaltete, richtete er die musikalischen Agone nach dem Muster der pythischen ein, die gymnischen und hippischen nach dem der olympischen,[13]) und einen stolzeren Titel als *ἰσολύμπια* konnten die römischen Kaiser den pentaeterisch in Neapel gefeierten *Ἰταλικά Ῥωμαῖα Σεβαστά* nicht geben.[14])

b. Die Feste der einzelnen Staaten.

Litteratur: Hermann Gott. Alt.[2] S. 281 ff. Schoemann Griech. Altt.[3] II S. 439 ff. Adolf Schmidt Handbuch der griech. Chronologie ed. Fr. Rühl, Jena 1888 S. 264 ff. Für Athen A. Mommsen Heortologie, Leipzig 1864. Unger Philol. XXII 385 ff. Über die Bedeutung der Feste L. Schmidt Ethik II 16 f., ihre Kostspieligkeit Böckh Staatshaush.[3] I 265 ff.

114. Fanden wir an den grossen Nationalfesten ganz Griechenland vereint und für den Augenblick sich in ein Ganzes fügend und darin aufgehend, so zeigt sich wiederum die Zersplitterung und Sonderung der Staaten nirgends auffallender als in der Feier der Feste, die jeder für sich beging. Jede Stadt verehrte eine Gottheit vorzugsweise und vernachlässigte andere. In Athen z. B. trat Hera im Kultus völlig zurück, während sie in andern Städten wie in Argos die erste Stelle einnahm, ja Nebengott-

[1]) Pind. Nem. III 2. Vgl. Xen. Hell. IV 7, 2 f.

[2]) Demosth. XXI 115 p. 552.

[3]) Kilik. Inschr. Heberdey u. Wilhelm Denkschr. der Wien. Akad. d. Wiss. 1896 S. 7.

[4]) Krause a. a. O. 134 ff.

[5]) Paus. I 22, 6. Vgl. Athen XII 534 D.

[6]) Doch kommt dieser Titel erst später vor: Athen. X 415 A. Cass. Dio LXIII, 8. CIA IV 6829. Eine Sammlung von Periodoniken bei Krause Ol. 402 ff. S. auch die delphische Inschr. Bull. de corr. VI 447 u. IG Sic. et It. 1102 ff.

[7]) Diod. XIX 64.

[8]) Plut. Philop. 11. Paus. VIII 50, 3.

[9]) Krause a. a. O. 143.

[10]) Pind. Nem. VI 43 f. u. Schol. dazu. Schol. Pind. Ol. XIII 45 p. 274 B. Plin. Nat. hist. XIX 46 p. 158. Vielleicht sind eine Zeitlang Eichenkränze gegeben worden CIG 234. Vgl. Droysen a. a. O. 2.

[11]) CIG Sept. I 49. IG Sic. et It. 739. Zusammenstellung der kleineren Olympien bei Krause Olympia 202 ff.; der Pythien Hell. II 2 S. 53 ff., s. auch Preller-Robert Gr. Myth. I 267 f.; der Isthmien Krause Hell. II 2 207 ff.; der Nemeen ebenda 146 f.

[12]) CIA III 129.

[13]) Dittenberger Syll. 215. Pergam. Inschr. VIII 1 nr. 167. Gaebel Erythrae 50.

[14]) IG Sic. et It. 748. Olympia V 56. Wissowa Wochenschr. f. klass. Phil. 1897 Sp. 763 ff. Vgl. CIG 4472. *ἀγῶνες ἰσοπύθιοι* Dittenberger Syll. 149 f. Bull. de corr. V 384. Athen. Mitt. IX 72 etc.

heiten wie die Chariten, Asklepios, Eros wurden an bestimmten Orten am meisten verehrt. Schon dieser Umstand bedingte, dass auch jeder Staat seine eigenen Feste hatte. Es kam hinzu die Verschiedenheit der Zeitrechnung. Nicht alle Griechen rechneten den Jahresanfang von demselben Zeitpunkt an,[1] die meisten hatten ihre besondern Monatsnamen, und Neuerungen und Verbesserungen in der Chronologie fanden durchaus nicht allgemeine Annahme.

Genauer unterrichtet sind wir nur über Athen, und auch hier weist die Überlieferung zahlreiche Lücken auf; für die andern Staaten haben namentlich die Inschriften Material geliefert, doch ist es so fragmentarisch und so zufällig, dass eine systematische Behandlung ihrer Festkalender vorerst auf grosse Schwierigkeiten stösst.

Allgemein nahm man ein Mondjahr von 354 Tagen an und brachte es mit dem Sonnenjahr dadurch in Übereinstimmung, dass man in bestimmten Zeiträumen einen dreizehnten Monat einschaltete,[2] noch ehe die Abweichung gar zu gross und fühlbar geworden war. Die Athener scheinen in jedem dritten, fünften und achten Jahre einen *δεύτερος Ποσειδεών* hinzugefügt zu haben, so dass in einer Periode von acht Jahren der Ausgleich stattfand,[3] weshalb man dann diese Oktaeteris auch als ein grosses Jahr (*μέγας ἐνιαυτός*) zu bezeichnen pflegte. Nach demselben Prinzip verfuhren auch die übrigen Griechen, wie die verbreitete und später allgemein übliche Rechnung nach Olympiaden und Pythiaden beweist, die beide eine halbe Oktaeteris ausmachten.[4] Der Schaltmonat zählte 30, die übrigen 29 (*κοῖλος μ.*) oder 30 Tage. Sie begannen mit dem Neumond, und der ganze Monat wurde in drei Dekaden geteilt:[5] *μηνὸς ἱσταμένου, μεσοῦντος* oder *ἐπὶ δέκα, φθίνοντος*. Die 9 oder 10 Tage des letzten Drittels wurden rückwärts gezählt, der *δευτέρα φθίνοντος* folgte die *ἕνη καὶ νέα*, der letzte Monatstag. Den Jahresanfang rechneten die Athener vom ersten Neumond nach der Sommersonnenwende. Der erste Monat, der also ungefähr unserem Juli entsprach, hiess Hekatombaion, der 2. Metageitnion (August), 3. Boedromion (September), 4. Pyanopsion (Oktober), 5. Maimakterion (November), 6. Poseideon (Dezember), 7. Gamelion (Januar), 8. Anthesterion (Februar), 9. Elaphebolion (März), 10. Munichion (April), 11. Thargelion (Mai), 12. Skirophorion (Juni). In anderen Staaten führten die entsprechenden Monate andere Namen, in Delphoi z. B. Apellaios, Bukatios, Boathoos, Heraios, Daidophorios, Poitropios, Amalios, Bysios, Theoxenios, Endyspoitropios, Herakleios, Iliaios.[6] Häufig finden wir dieselben Namen an andern Orten

[1]) Böckh Mondcyklen 29 ff. Schoemann a. a. O. 448 f. Ad. Schmidt a. a. O. 123 f.

[2]) Es kam aber auch vor, dass in demselben Jahr mehrere Monate eingeschaltet wurden. Vgl. Kirchhoff Monatsber. der Berl. Akad. 1859 S. 739 ff.

[3]) Usener Rhein. Mus. XXXIV 389. Vgl. auch Br. Keil Herm. XXIX 321 ff.

[4]) 432 stellte Meton in Athen einen neuen 19jährigen Cyklus auf, der aber erst über ein Jahrhundert später eingeführt wurde. Ad. Schmidt a. a. O. 434 ff., 620 ff. Usener a. a. O. 403 ff.

[5]) Ad. Schmidt a. a. O. 148 ff.

[6]) Kirchhoff Monatsber. der Berl. Akad. 1864 S. 134. Vgl. Hermes XXI 176 ff. von Kos. Bull. de corr. V 25; XIV 492 ff. von Delos. Athen. Mitt. XIII 307 f. von Kyzikos, und im allg. Bischoff De fastis Graecorum antiquioribus, Leipzig 1884. Jahrb. f. Phil. 1892 S. 479 ff. K. Fr. Hermann Monatskunde Göttingen 1844. Über äolische und dorische Kalender Latyschew St. Petersburg 1883 (russisch). S. auch A. Mommsen in Bursians Jahresber. 1885, 3 S. 407 ff., Darem-

wieder, wie einen Thargelion in Delos, Paros, Ephesos und anderswo,[1]) doch bezeichnete der übereinstimmende Name durchaus nicht immer den gleichen Monat.[2]) Noch grösser werden die Abweichungen in den den einzelnen Gottheiten geweihten Tagen gewesen sein. In Athen z. B. soll der 3. 13. 15. und 28. jedes Monats der Athena gehört haben,[3]) was an andern Orten, wo sie weniger verehrt wurde, nicht anging, der siebente wiederum war nicht bloss in Athen dem Apollon geweiht.[4]) Andrerseits werden auch dieselben Tage am nämlichen Orte als verschiedenen Gottheiten heilig bezeichnet.[5]) — Sehr üblich war es, die Namen der Monate von den Hauptfesten, die in ihnen gefeiert wurden, zu entlehnen, wie in Athen den Skirophorion, Pyanopsion u. a.

Wie wichtig den Griechen ihre Feste waren, und wie sie alles andere darüber vergassen und versäumten, könnte uns in Erstaunen setzen. Die Spartaner schicken der Karneen wegen keine Hilfstruppe nach Marathon,[6]) eine durchaus ungenügende Streitmacht nach Thermopylai,[7]) und erscheinen im peloponnesischen Krieg aus demselben Grunde wiederholt nicht rechtzeitig auf dem Platze,[8]) Agesilaos entlässt die Amyklaier aus dem Lager, damit sie zu Hause die Hyakinthien feiern können,[9]) und Demosthenes macht den Athenern die schwersten Vorwürfe, dass ihre Feldherren über Festen und Prozessionen das Lager und das Schlagen vergässen, und dass für die Panathenaien und grossen Dionysien mehr Geld aufgewandt würde, als für die Ausrüstung der Flotten.[10]) Mag zunehmende Vergnügungssucht namentlich in Athen ihr Teil hierzu beigetragen haben,[11]) der alleinige Grund war sie nicht: wie die Götter auf Opfer und Erhaltung ihrer Tempelschätze Anspruch hatten, so verlangten sie auch eine würdige Begehung ihrer Feste. Die Athener thun sich etwas zu gute darauf, dass sie die meisten Feste feierten und die frömmsten von allen Hellenen seien.[12]) Nur an einem Tage des Jahres soll die Stadt keine Opfer dargebracht haben,[13]) und jeder sechste Tag soll ein Festtag gewesen sein.[14]) — Nicht jeder Festtag war gleich heilig und vornehm; nur an den hohen waren Gerichtssitzungen, Volksversammlungen und überhaupt öffentliche Arbeiten und Geschäfte untersagt.[15])

---

berg-Saglio Dict. I 825 ff. und besonders Unger Hdb. I² S. 729 ff.

[1]) Preller-Robert Griech. Myth. I 261 Anm. 2. Vgl. 263 Anm. 2.

[2]) Vgl. Schoemann a. a. O. II 448 f. Einige Übereinstimmungen finden sich; so scheint z. B. der der Artemis heilige Monat überall in den Frühling zu fallen.

[3]) Tzetz. zu Lykophr. 519. Prokl. zu Hes. Erg. 778. Schol. zu Il. Θ 38.

[4]) Prokl. zu Hes. Erg. 798. Plut. Quaest. symp. VIII 1, 2. Laert. Diog. II 44. Vgl. Herod. VI 57.

[5]) Schol. Aristoph. Plut. 1127: *Χάρισιν τρίτῃ*, Nub. 616: *ἐν δὲ δευτέρᾳ τὸν Ποσειδῶνα τιμᾶν.* Vgl. Plut. Quaest. rom. 25 und mehr bei Schoemann a. a. O. II 441 f. Lobeck Agl. 430 ff. Preller-Robert Gr. M. I 391. Vgl. ausser den angef. Stellen auch Theopomp. Frgm. 283. CIG 1034.

[6]) Herod. VI 106.

[7]) Herod. VII 206.

[8]) Thuk. V 54 u. 75.

[9]) Xen. Hell. IV 5, 41.

[10]) Demosth. I 20 p. 14 f.; III 31; IV 35 p. 50. Plut. De glor. Athen. 6.

[11]) Vgl. Isokr. VII 29 f. p. 145.

[12]) Perikles bei Thuk. II 38. Isokr. IV 33. Vgl. Xen. Staat der Ath. III 8, III 2. [Plat.] Alk. II p. 148A. Lyk. Leokr. 15. Paus. I 24, 3. Act. apost. XVII 22. Meuss Jahrb. f. Phil. 1889 S. 461.

[13]) Schol. Thuk. II 38.

[14]) Schol. Aristoph. Vesp. 663. Beides ist glaublich. Die Zahl der Festtage würde den unsrigen etwa gleichkommen.

[15]) Ad. Schmidt a. a. O. 263 f., 371 ff. Mommsen Heort. 93 ff.

α. Athenische Feste.

115. Das erste am Anfang des Jahres auf den ersten oder siebenten Hekatombaion fallende Fest galt dem Apollon.[1]) Man hatte die längsten Tage, die Sonne beschrieb die grössten Kreise, und so wird man des Sonnengottes zuerst gedacht haben.[2])

Das nächste Fest, auf den 12. fallend,[3]) waren die Kronien (*Κρόνια*).[4]) Kekrops soll es gestiftet haben.[5]) Man scheint nur unblutige Opfer dargebracht zu haben, denn ein *δερματικόν* wird nicht erwähnt,[6]) und an Holokausta zu denken liegt kein Grund vor, wogegen die Analogie mit dem Kult des Zeus Hypatos, den auch Kekrops gestiftet haben soll,[7]) und der blutige Opfer ausschloss,[8]) nahe genug liegt.[9])

Es folgten am 16. Hekatombaion[10]) die *Συνοίκια*.[11]) Es war ein altes Fest, das eigentlich wohl der Athena galt, aber früh mit dem Synoikismos des Theseus in Verbindung gebracht wurde.[12]) Wahrscheinlich erst um 445 ward das grosse Eireneopfer hinzugefügt,[13]) von dem die Hautgelder im Jahr 334 allein 874 Drachmen betrugen.[14])

In demselben Monat wurden dann noch zu Ehren der Hauptgöttin, der *Ἀθηνᾶ Πολιάς*, die Panathenaien (*Παναθήναια*) gefeiert.[15]) Die Stiftung des Festes schrieb man Erichthonios zu,[16]) Theseus soll es erneuert und nach der Einigung der Gemeinden den bisher üblichen Namen *Ἀθήναια* in *Παναθήναια* geändert haben.[17]) Auf Peisistratos wird die Einrichtung der grossen (*μεγάλα*) Panathenaien zurückgeführt,[18]) die pentaeterisch in jedem dritten Olympiadenjahr[19]) am drittletzten Hekatombaion,[20]) der für den Geburtstag der Athena galt,[21]) gefeiert wurden.[22]) Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch die kleinen Panathenaien auf den 28. des Monats fielen.[23]) Auch sie waren ein hohes und glänzendes Fest, wenn

---

1) Etymol. M. u. *Ἑκατομβαιών*. K. Fr. Hermann Monatskunde 56 f., 79 f. Mommsen Heort. 104 ff. Ad. Schmidt Gr. Chron. 265 ff.

2) Etym. M. a. a. O. Bekker Anecd. I p. 247 u. *Ἑκατομβαιών*.

3) Demosth. XXIV 26 p. 708.

4) Mommsen Heort. 108 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 52.

5) Philochoros nach Macrob. Sat. I 10, 22.

6) Vgl. Dittenberger Syll. 374.

7) Paus. VIII 2, 3.

8) Paus. I 26, 5.

9) Vgl. Mommsen Heort. 110.

10) Plut. Thes. 24. Schol. Aristoph. Pax 1019.

11) Mommsen Heort. 111 ff. Böckh Staatsh.[3] II 119. v. Wilamowitz Kydathen 120 f.

12) Thuk. II 15. Vgl. C. Wachsmuth Rhein. Mus. XXIII 178 ff.

13) v. Wilamowitz a. a. O.

14) Dittenberger Syll. 374. Vgl. Collignon Annuaire des études grecques XVI Paris 1882 S. 111. — Vordem und bei andern Gelegenheiten mag auf dem Altar der Eirene niemals Blut vergossen worden sein (Aristoph. Pax 1019 mit Schol. Vgl. Mommsen Heort. 115). Robert in Prellers Griech. Myth. I 479 A. 3 will das Verbot nur auf das Bestreichen des Altars mit Blut beziehen.

15) Hermann Gottesd. Altt.[2] § 54. Schoemann Griech. Altt.[3] II 467 ff. A. Mommsen Heort. 116 ff. Meier Panathenäen in der Allg. Encykl. der Wiss. u. K. III 277 ff. Michaelis Parthenon 211 ff., 318 ff., wo auch (S. 318) noch ausführlichere Litteraturangaben. Krause in Pauly's Realenc. V 1105 ff. Ed. Meyer Gesch. d. Altt. II S. 665 f.

16) Harpokr. u Suid. u. *Παναθήναια* Apollod. III 14, 6.

17) Paus. VIII 2, 1. Plut. Thes. 24.

18) Schol. Aristeid. Panath. III 323 Dind. (p. 189, 4).

19) CIG 251. Lys. XXI 1. Mommsen Heort. 119 f.

20) Schol. Plat. Rep. 327 A. Vgl. Eur. Herakl. 777.

21) Schol. Il. Θ 39. Vgl. Athen. III 98 B.

22) In der spätern Kaiserzeit wurde das Fest im Frühling begangen Himer. Orat. III 426 f. Vgl. Ciris 21. Mommsen Heort. 134 f. Meier a. a. O. 281.

23) Mommsen Heort. 129 ff.

auch von den grossen so in den Schatten gestellt, dass wir nur selten von ihnen hören. Mit der Leitung war eine eigens dazu gebildete Kommission von ἱεροποιοί betraut.[1]) Eine nächtliche Feier[2]) mit Fackellauf ging dem eigentlichen Festtage voran; mit Sonnenaufgang begann die grosse Prozession durch die Stadt nach der Burg, um der Göttin den Peplos zu bringen.[3]) Dort fand ein grossartiges Opfer und eine Volksspeisung statt; auch gymnische und hippische Agone, unter diesen eine besondere Art, die wir ausser in Athen nur noch in Boiotien finden,[4]) eine Vereinigung von Wettlauf zu Wagen und zu Fuss.[5]) Auf dem niedrigen, vom Viergespann gezogenen Wagen (ἅρμα) stand ausser dem ἡνίοχος der sog. ἀποβάτης. So schnell wie möglich durcheilten die Gespanne das Stadion. Sobald die Bahn zurückgelegt, noch ehe die Pferde zum Stehn gebracht waren, ja vielleicht ehe sie den Lauf gemässigt hatten, sprangen die Apobaten vom Wagen und durchmassen nun im Lauf das Stadion in umgekehrter Richtung.[6]) Auch der Wagenlenker, der zuerst seinen Mann ans Ziel gebracht hatte, erhielt einen Preis; kam es doch für den Apobaten sehr darauf an, früher als die andern abspringen und den Lauf beginnen zu können. Ausserdem ist die Pyrrhiche, ein Waffentanz, der einen Kampf nachahmte, auch für die kleinen Panathenaien bezeugt, und zwar wurde sie von drei Altersklassen besonders ausgeführt.[7]) Da zu alledem noch kyklische Chöre kamen,[8]) müssen wir die Dauer des Festes mindestens auf zwei Tage (27.—28.) ansetzen.[9])

Ungleich glänzender gestaltete sich das Fest in jedem vierten Jahre.[10]) Der Hauptfesttag blieb der 28. Hekatombaion; wie lange es im ganzen dauerte, wissen wir nicht, doch werden nicht weniger als sechs Tage anzunehmen sein.[11]) Wie andere grosse, durch Agone gefeierte Feste hat auch dies allmählich immer mehr Erweiterungen erfahren. In der Zeit der Peisistratiden wurde es namentlich durch die Zuziehung von Rhapsoden bereichert,[12]) die aus den homerischen Gesängen vortrugen.[13]) Weitere musische Wettkämpfe wurden unter Perikles hinzugefügt,[14]) und eine In-

---

[1]) Dittenberger Syll. 380. L. Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 212 ff.

[2]) Dittenberger Syll. 380.

[3]) Aristot. Ath. Pol. 49. Schol. Plat. Rep. 327A. Schol. zu Aristoph. Equ. 569. (Nach dem Schol. zu Eur. Hek. 468 u. Harpokr. u. πέπλος fand die Darbringung nur an den grossen Panathenaien statt.)

[4]) Theophr. bei Harpokr. u. ἀποβάτης. Vielleicht haben die Athener sie i. J. 329/28, als sie zum erstenmal die grossen Amphiaraen in Oropos feierten (IGSept. I 4254), hier erst eingeführt. Dann mag man sie beibehalten haben, auch als Oropos lange nicht mehr den Athenern gehörte (IGSept. I 417 aus der Zeit Sullas), und sie auch an andern Orten nachgeahmt haben (IGSic. et It. 754). Dafür dass sie eigentlich Athen eigentümlich waren, spricht auch, dass man die Erfindung und Einführung Erichthonios (Eratosth. Katast. 13) zuschrieb.

[5]) Etym. M. u. ἀποβάτης.

[6]) Dion. Hal. VII 73. Robert XIX Hall. Winckelmannsprogr. 1895 S. 11 ff. mit Abbildungen.

[7]) Lys. XXI 4. Vgl. Krause Hell. I 883 ff.

[8]) Lys. XXI 2.

[9]) Mommsen Heort. 205.

[10]) τὰ μεγάλα Παναθήναια Dittenberger Syll. 2, 263 und öfter, gewöhnlich auch nur Παναθήναια genannt.

[11]) Sauppe Commentat. de inscr. Panathen. Ind. Schol., Göttingen Som. 1858 p. 7. (Ausgewählte Schriften 215 ff.) Mommsen Heort. 204.

[12]) Plat. Hipparch. 228 B.

[13]) Lykurg. Leokr. 102. Ed. Meyer Gesch. d. Altt. II 390.

[14]) Plut. Per. 13. Vgl. Breuer De musicis Panathenaeorum certaminibus, Bonn 1868 u. Reisch De musicis Graecorum certaminibus, Wien 1885 S. 18 ff.

schrift aus dem 4. Jahrh. v. Chr.[1]) nennt Kitharoden, Auloden, Kitharspieler und Flötenbläser. Von den Kitharoden erhalten die fünf besten Geldpreise von verschiedener Höhe, der erste ausserdem einen goldenen oder silbernen[2]) Kranz, und auch für die anderen sind mehrere Preise ausgesetzt; den Kranz erhält immer nur der vorzüglichste. Auch die gymnischen und vor allem die hippischen Agone[3]) wurden vermehrt. In den ersteren wurden die Kämpfer nach ihrem Alter in drei Klassen geteilt: *παῖδες*,[4]) *ἀγένειοι*[5]) und *ἄνδρες*. In dieser Reihenfolge treten sie auch auf, und zwar die Knaben in fünf Kämpfen: dem Wettlauf,[6]) Pentathlon, Ringkampf, Faustkampf, Pankration. In denselben Wettkämpfen produzieren sich darnach die *ἀγένειοι*. Die Preise bestehn in Krügen mit Öl von den heiligen Bäumen (*μορίαι*) der Athena,[7]) von deren Besitzern es der Archon schon lange vorher eintrieb.[8]) Für die Beschaffung der Preise hatte der Rat zu sorgen, dem dabei jedenfalls die Athlotheten zur Hand gingen.[9]) Jedesmal werden zwei Preise erteilt, und zwar erhält der erste Sieger immer fünfmal so viel als der zweite, die Knaben 30—50 bez. 6—10, die *ἀγένειοι* 40—60 bez. 8—12 Krüge,[10]) so dass auch der Geldwert ganz erheblich war. Dass im Laufe der Zeit auch kleine Änderungen eintraten, ist selbstverständlich. So wird in einer Inschrift aus der letzten Zeit der Republik[11]) ein *δόλιχος παίδων* erwähnt. — Über die Wettkämpfe der Männer sind wir weniger unterrichtet, da sie auf der ältesten und wichtigsten Urkunde[12]) fehlen. Doch lässt sich aus andern Inschriften[13]) und den erhaltenen Vasenbildern[14]) schliessen, dass sie noch umfangreicher als die der Erwachsenen,[15]) und die Preise, die auch hier in Krügen mit Öl bestanden,[8]) entsprechend grösser waren. Besonders reichhaltig war das Programm der hippischen Kämpfe.[16]) Ausser den gewöhnlichen Rennen mit Vier- und Zweigespannen[17]) ausgewachsener (*ἀδηφάγοι*) und junger Pferde traten auch Paradewagen (*ζεύγη πομπικά*) und Kriegswagen (*ἅρματα πολεμιστήρια, συνωρίδες πολεμιστήριαι*) auf, ferner Reiter in voller Rüstung (*κέλητι πολεμιστηρίῳ*) und Speerkämpfer zu Pferde (*ἀκοντίζοντες ἀφ' ἵππου*).[18]) Auch in diesen Kämpfen erhielten der erste und

---

[1]) Dittenberger Syll. 395. Sauppe a. a. O. S. auch Syll. 420.

[2]) Aristot. Ath. Pol. 60.

[3]) Vgl. CIA II 966, 968, 969.

[4]) In späterer Zeit wird auch eine *πρώτη, δευτέρα* und *τρίτη ἡλικία* unterschieden CIG 232.

[5]) Wahrscheinlich vom 16.—20. Jahre. Mommsen Heort. 141 f.

[6]) Das *στάδιον Παναθηναικόν* z. B. Dittenberger Syll. 111, 124. Bildl. Darstellung des Grundrisses bei Schreiber Kulturhist. Atlas Taf. XXVI n. 3.

[7]) Aristot. Ath. Pol. 60. Luk. Anarch. 9. Michaelis Parth. 322. Vgl. Herod. V 82.

[8]) Aristot. Ath. Pol. 60.

[9]) Aristot. Ath. Pol. 49.

[10]) Viele solcher Amphoren sind uns erhalten (s. Michaelis Parth. 323 ff.) Sie tragen ausser der Aufschrift *τῶν Ἀθήνηθεν ἄθλων* das Bild der Göttin (Michaelis Parth. 212 Anm. Mayer Gig. u. Tit. 271) und gewöhnlich auf der Rückseite Darstellungen von Wettkämpfern. Auch der Name des Archon ist in der Regel angegeben.

[11]) Dittenberger Syll. 398.

[12]) Dittenberger Syll. 395.

[13]) Vgl. z. B. Dittenberger Syll. 403. CIA II 966, 968.

[14]) Eine Reihe von Abbildungen in den Monum. dell' Instit. vol. X tav. XLVII bis XLVII g, XLVIII—XLVIII n. (1877).

[15]) Vgl. Mommsen Heort. 143 ff.

[16]) S. ausser den Inschrr. Dittenberger Syll. 395 u. CIA II 967 Krause in Pauly's Realencykl. V 1106 f. u. Mommsen Heort. 153 ff.

[17]) Eleusin. Inschr. Ephem. arch. 1894 S. 194.

[18]) CIA II 968, 969.

der zweite Sieger Krüge mit Öl. Dann folgte die Pyrrhiche. Die siegreiche Partei erhielt ein Rind im Werte von hundert Drachmen[1]) als Preis (*νικητήρια*), das dann zum Opferschmaus verwandt wurde. — Dies Spiel bildete den Übergang zu dem *ἀγὼν εὐανδρίας*.[2]) Jede Phyle stellte eine Anzahl ausgewählter Männer, die sich durch Grösse, Kraft und Schönheit auszeichneten.[3]) Die stattlichste Schar erhielt wieder ein Rind als Ehrenpreis.[4]) Wer die beste Ausrüstung und männlichste Haltung gezeigt hatte, empfing einen Schild.[5]) Diese Unterhaltungen füllten vermutlich die Festtage bis zum 27. abends aus. Dann begann die Pannychis, wie an den kleinen Panathenaien,[6]) mit ihrem Fackelwettlauf (*λαμπαδοφορία*).[7]) Man lief von dem Altar des Prometheus in der Akademie aus durch den Kerameikos[8]) in verschiedenen Abteilungen, die von einzelnen Phylen gestellt waren. Die vordersten trugen brennende Fackeln, die sie den ihnen Nacheilenden (*διάδοχοι*) übergaben. So ging die Fackel von Hand zu Hand; jeder einzelne aus den gleich zahlreichen Gruppen musste sie weiter tragen; wer (als letzter seiner Abteilung) das Ziel mit brennender Fackel zuerst erreichte und die auf dem Altar liegenden Scheite entzündete,[9]) war Sieger, doch fielen Ehre und Ehrenpreis[10]) wohl der ganzen *τάξις* oder Phyle zu, aus welcher der Sieger hervorgegangen war.[11]) — Die Regatta (*νεῶν ἅμιλλα*), die in unserer Inschrift als der letzte Agon aufgeführt wird, fand vermutlich erst am 29. statt,[12]) mag jedoch hier gleich mit erwähnt werden. Die Phyle, deren Schiff gesiegt hatte, erhielt 300 Drachmen; ausserdem wurde noch Geld zu einem Opferschmaus und vielleicht auch noch ein Siegespreis für das zweite Schiff gezahlt.

Der 28. war der höchste Festtag. Wie an den kleinen Panathenaien[6]) begann am frühesten Morgen die Prozession, die sich durch die Hauptstrassen bewegend[13]) der Göttin den Peplos darbrachte. Es war dies ein höchst kostbares Gewebe, von kunstfertigen Frauen und Jungfrauen (*ἐργαστῖναι*) angefertigt, die, wenigstens seit dem 2. Jahrh. v. Chr. freier und edler Abstammung sein mussten.[14]) Neun Monate vorher war die Arbeit von vier jungen Mädchen, den sog. *ἀρρηφόροι*,[15]) bereits begonnen worden, nachdem der Rat, später eine bestimmte Abteilung des Volksgerichts, über die Musterzeichnungen (*παραδείγματα*) und die Herstellung entschieden

---

[1]) Böckh Staatsh.[3] I 95 Anm. a. Fränkel ebenda II Anm. 130 S. 21*.

[2]) Harpokr. u. *εὐανδρία*. Xen. Mem. III 3, 12. Sauppe a. a. O. 8 ff. Dittenberger Syll. S. 385 not. 11.

[3]) Vgl. Athen. XIII 565 F.

[4]) Dittenberger Syll. 395, 75.

[5]) Aristot. Ath. Pol. 60.

[6]) Dittenberger Syll. 380.

[7]) Körte Arch. Jahrb. VII 149 ff. Curtius Stadtgesch. v. Athen. 119. Abbildungen von Wettläufern mit Fackel Taf. V Fig. 7. Tischbein Vas. Etr. Ham. II 11, III 48. Ant. du Bosph. Cim. Pl. 63. Vases de Lamberg I Pl. 78.

[8]) Wecklein Herm. VII 443 ff. auch für das Folgende zu vergleichen.

[9]) Körte Arch. Jahrb. VII 151.

[10]) Bei den Panathenaien *ὑδρία*. Vgl. Wecklein a. a. O. 441 Anm. 3, aber auch Fränckel in Böckhs Staatsh.[3] II 31* Anm. 191.

[11]) CIA II 1229—1232.

[12]) Mommsen Heort. 198.

[13]) Über den Weg, den sie nahm, Thuk. VI 56. Plut. Demetr. 12 und mehr bei Michaelis Parth. 213, 327 ff. Wachsmuth Stadt Athen 285. Löschcke Enneakrunosepis. 13. v. Wilamowitz Kydathen 203, auch E. Curtius Sitzungsber. der Berl. Akad. 1884 S. 504.

[14]) U. Köhler Athen. Mitt. VIII 57. Bull. de corr. XIII 170. v. Wilamowitz Eur. Her.[2] I 140 f. A. 43.

[15]) Etym. M. u. *Χαλκεῖα* u. *ἀρρηφορεῖν*, Harpokr. u. *ἀρρηφορεῖν*, Michaelis Parth. 329.

hatte.[1]) Auf saffranfarbigem Grund[2]) waren die Gigantenkämpfe gestickt,[3]) an denen Athena ja hervorragenden Anteil genommen hatte. Erst in späterer Zeit,[4]) wo man unterwürfiger war, hat man auch mächtigen Gewalthabern einen Platz neben den Göttern eingeräumt, nicht ohne sich des Unrechts bewusst zu werden.[5]) Dies Gewebe wurde — wenigstens an den grossen Panathenaien[6]) — als Segel an Raaen und Mast eines Schiffes befestigt[7]) und so durch die Strassen geführt. Herodes Attikus vervollkommnete die Maschinerie so, dass es sich wie schwimmend selbst zu bewegen schien.[8]) Das Gewebe wurde dann in den Tempel getragen und der Göttin als Geschenk geweiht.[9]) Der Festzug selbst ist von der Hand des Pheidias dargestellt worden und schmückte als Relieffries den Parthenon. Die ganze freie Bürgerschaft Athens beteiligte sich. Die Archonten, die Schatzmeister der Göttin, Hieropoioi, Strategen, Taxiarchen, Phylarchen, Hipparchen, die Geleiter (πομπεῖς) und die Kanephoren,[10]) welche die heiligen Opfergeräte trugen,[11]) schritten festlich geschmückt in dem Zuge, Abgesandte aus fernen Kolonien, die mit Opfervieh zum Feste eingetroffen waren,[12]) die sog. θαλλοφόροι:[13]) besonders ausgewählte schöne Greise, Ölzweige in den Händen tragend, die Metoiken mit Opfergerät,[14]) Kuchen und Gefässen,[15]) die Sieger aus den Wettkämpfen der vorhergehenden Tage, Krieger im Waffenschmuck verliehen dem Bilde Glanz und Mannigfaltigkeit,[16]) Priester und Diener führten die Hekatombe, Herolde hielten die Ordnung aufrecht,[17]) bis endlich alles auf der Burg angelangt war, wo an dem grossen Altar, der vor dem Tempel der Polias stand,[18]) das ungeheure Opfer dargebracht wurde, von dem dann das ganze Volk festlich gespeist ward.[19])

Die Leitung der Spiele lag zehn alle vier Jahre durchs Los aus den einzelnen Phylen gewählten Athlotheten[20]) ob,[21]) die schon vom vierten Hekatombaion an im Prytaneion beköstigt wurden[22]) und die Anordnungen für die ganze Feier zu treffen hatten. In früherer Zeit (5. Jahrh.) wird

---

[1]) Aristot. Ath. Pol. 49. Diels Arch. Jahrb. VI 39.

[2]) Eur. Hek. 466.

[3]) Schol. Eur. Hek. 469. Prokl. zu Plat. Tim. p. 26. Vgl. Euthyphr. 6.

[4]) Aristoph. Equ. 565 beweist nicht das Gegenteil. Vgl. Michaelis Parth. 212. Studniczka Altgriech. Tracht, Wien 1886 S. 137 A. 17.

[5]) Vgl. Plut. Demetr. 12. Diod. XX 46.

[6]) Preller-Robert Griech. Myth. I 212 A. 5. Dittenberger Syll. S. 226 Anm. 6. Schubert Herm. X 448. Über den πέπλος überhaupt Studniczka a. a. O. 136 ff.

[7]) CIA III 70a. Paus. I 29, 1. Harpokr. u. τοπεῖον. Michaelis Parth. 329.

[8]) Philostr. Vit. Soph. II 1, 5.

[9]) S. Reichel Vorhellen. Götterkulte 20 f., aber auch Dörpfeld Athen. Mitt. 1887 S. 199 f.

[10]) Aristot. Ath. Pol. 18. Vgl. Dittenberger Syll. 380.

[11]) Harpokr. u. κανηφόροι und mehr bei Michaelis Parth. 329 f.

[12]) Dittenberger Syll. 12 A. Schol. Aristoph. Nub. 386. Vgl. Thuk. I 25. Diod. XII 30.

[13]) Xen. Symp. IV 17. Aristoph. Nub. 540 und Schol.

[14]) Poll. III 55. Harpokr. u. Suid. u. σκαφηφόροι.

[15]) S. Michaelis Parth. 330. Gilbert Gr. Staatsaltt. I 173.

[16]) Demosth. IV 26, XXI 171. Michaelis Parth. 331.

[17]) Poll. VIII 103.

[18]) Thuk. I 126.

[19]) Dittenberger Syll. 380. Aristoph. Nub. 386 mit Schol.

[20]) Luk. Nigr. 14 fälschlich ἀγωνοθέται.

[21]) Aristot. Ath. Pol. 60. Dittenberger Syll. 44, 6.

[22]) Aristot. Ath. Pol. 62.

wenigstens die Besorgung des Opfers Sache der ἱεροποιοὶ κατ' ἐνιαυτόν gewesen sein.[1])

Die Kosten des Festes waren natürlich sehr beträchtlich. Manches wurde von den Wohlhabenden bestritten. So war die Ausrüstung und Einrichtung der Pyrrhiche,[2]) die Euandrie und Lampadarchie[3]) eine Leiturgie.[4]) Die Hauptkosten trug der Schatz der Athena, also der Staat.[5])

Auch an andern Orten feierte man Panathenaien; z. B. in Neu Ilion[6]) und in Pergamon zur Zeit Eumenes I.[7])

116. In dem folgenden Monat, Metageitnion, wird nur ein kleineres Fest erwähnt, das dem Apollon gefeiert wurde.[8])

117. Reicher an Festen war wieder der Boedromion.

Am fünften feierte man ein allgemeines Totenfest, die *Γενέσια*.[9]) Man opferte der Ge[10]) und wird im übrigen die Toten auf dieselbe Weise wie bei den privaten Gedächtnisfeiern geehrt haben.

Eine Fortsetzung der Totenfeier, die sich aber zu einem Siegesfest gestaltete, brachte der nächste Tag. Er war dem Gedächtnis der bei Marathon Gefallenen geweiht.[11]) Die Schlacht hatte zwar nicht an diesem Tage stattgefunden,[12]) aber einerseits lag es nahe, das Fest der allgemeinen Totenfeier anzuschliessen, andrerseits den nächsten der Artemis heiligen Tag[13]) zu wählen, denn ihr galt die Feier. Artemis Agrotera hatte von jeher einen kriegerischen Charakter,[14]) und so hatte der Polemarch, wie man erzählt, ihr vor der Schlacht so viele Ziegen zu opfern gelobt, als man Feinde erschlagen würde.[15]) Als die Menge zu gross war, setzte man die Zahl der Ziegen auf fünfhundert fest, und der Polemarch musste fortan alljährlich am 6. Boedromion dies Opfer darbringen.[16]) Auch fand an diesem Tage die Pompe der Epheben ἐν ὅπλοις zu Ehren der Göttin statt.[17]) Vielleicht folgten dem Marathonfeste unmittelbar (am 7.) die

---

1) Dittenberger Syll. 44. Aristot. Ath. Pol. 54. Ziehen Rhein. Mus. 1896 S. 217 f.

2) Lys. XXI 4. Böckh Staatsh.[3] I 547. Vgl. S. 543.

3) [Andok.] IV 42.

4) Böckh a. a. O. I 536 f. Bodensteiner Comment. philol. zur Philologenversammlg. München 1891 S. 42.

5) Böckh a. a. O. II 5 f. u. I 521 f.

6) CIG 3620.

7) Altert. v. Pergam. VIII 1 nr. 18 Zl. 17.

8) Lysimachides bei Harpokr. u. *Μεταγειτνιών* = Suid. u. d. W. Vgl. Demosth. XLI 11. Plut. De exil. 6 p. 601 D. Mommsen Heort. 205 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 263. Schoemann Gr. Altt.[3] II Anhang 593 f.

9) Bekker Anecd. 231 und Hesych. u. *Γενέσια*. *Γενέσια* hiessen auch die Totenfeiern, welche einzelnen Verstorbenen von ihren Verwandten veranstaltet wurden (Petersen Geburtstagsfeier 302, Lobeck Phryn. p. 104, Baehr zu Herod. IV 26. Posnansky Breslauer Philol. Abh. V 2 S. 27 f.) Die Nemeseia (Harpokr. Suid. Phot. u. d. W. Bekker Anecd. 282) haben mit den Genesia wohl nur gemein, dass auch sie dem Kult der Seelen galten (Rohde Psyche[2] I 235 f. Anders Schoemann Griech. Altt.[3] II 477 f. und Mommsen Heort. 209 ff., der Genesia und Nemeseia für identisch erklärt. Vgl. auch Iw. v. Müller Hdb. IV[2] 224).

10) Hesych. u. *Γενέσια*, vgl. u. *Ὡραῖα νεκύσια*.

11) Plut. De Herod. mal. 26. Poll. III 21. Schol. Aristoph. Equ. 657. Aelian Var. hist. II 25 sagt, das Fest habe am 6. Thargelion stattgefunden.

12) Böckh Mondcykl. 64 ff. Töpffer Quaest. Pisistrateae 137.

13) Den 6ten des Monats. Vgl. Prokl. zu Hes. Erg. 783. Laert. Diog. II 44.

14) Xen. Hell. IV 2, 20. Resp. Lac. XIII 7. Poll. VIII 91. Vgl. Plut. Lyk. 22.

15) Xen. Anab. III 2, 12. Plut. De glor. Athen. 7 p. 343 F. Schol. Aristoph. Equ. 660. Aelian. Var. hist. II 25.

16) Plut. De mal. Herod. 26. Poll. VIII 91.

17) CIA II 467—499. Dittenberger Syll. 347, 7.

Βοηδρόμια, die dem Monat den Namen gegeben haben sollen, ein Fest, wo Apollon als Helfer in Kampfesnot verehrt wurde.[1])

Am 12. desselben Monats feierte man noch ein anderes Dankfest (*χαριστήρια*), der Athena zu Ehren, wie es heisst zur Erinnerung an den Sturz der dreissig Tyrannen[2])

Das Hauptfest des Monats und eines der grössten überhaupt waren die grossen Eleusinien, die vermutlich vom 16. bis zum 25. dauerten. Sie sind bereits früher in dem Abschnitt über die Mysterien (S. 162 ff.) behandelt, und es soll hier nur noch darauf hingewiesen werden, wie schon die Thatsache, dass um die Mitte des Metageitnion eine Ekecheirie angesagt ward,[3]) die Annahme ausschliesst, es habe das Fest, zu dem man alle Hellenen einlud, einen exklusiven Charakter gehabt. Vieles war ja nur für die Eingeweihten bestimmt, deren Zahl auch gross genug war, aber der 20., der Iakchostag, war einer der höchsten Feiertage überhaupt; es wurden an ihm weder Gerichtssitzungen abgehalten, noch sonstige öffentliche Geschäfte vorgenommen,[4]) und an den grossen gymnischen, hippischen und musischen Agonen (S. 165) durfte sich jedermann beteiligen.

118. Mit dem nächsten Monat, dem Pyanopsion, begann der Herbst, und Beziehungen auf diese Jahreszeit sind in dem Feste, nach dem der Monat heisst, unverkennbar. Die *Πυανόψια*[5]) wurden dem Apollon an dem ihm heiligen Tage, dem 7., gefeiert[6]) und hatten ihren Namen von den gekochten Bohnen,[7]) den Herbstfrüchten, die man dem Gott als *ἀπαρχαί* darbrachte, ausserdem wurde ihm eine *εἰρεσιώνη*, ein Olivenzweig, der mit Feigen, Kuchen, Schälchen voll Honig, Öl und Wein behangen war,[8]) von einem Knaben, dem noch beide Eltern lebten, an der Tempelpforte aufgehängt.[9]) Ihn begleiteten andere, ebenfalls Eiresionen tragend, die sie dann an den Thüren ihrer Häuser befestigten,[10]) ähnlich, wie es bei uns auf dem Lande mit den Erntekränzen geschieht. Später wurde das Fest mit der Theseuslegende in Verbindung gebracht. Von Kreta heimkehrend sollen die Geretteten alles, was sie noch von Essbarem hatten, zusammengeschüttet und verzehrt haben, und damit wollte man die eigentümliche Art des Opfers erklären.[6]) Dass es ursprünglich ein Erntedankfest war, dafür zeugt ausser den Gebräuchen selbst die Notiz im Scholion zu Aristoph. Plut. 1054: man habe das Fest dem Helios und den Horen gefeiert.

Ganz ähnlich ist es einem zweiten Erntefest ergangen, dessen Datum wir nicht kennen, das aber auch in diese Zeit gefallen sein muss: den Oschophorien. Sie wurden dem Dionysos und der Athena Skiras zum Dank für die Wein- und Olivenernte gefeiert[11]) und waren genannt nach

[1]) Plut. Thes. 27. Philoch. bei Harp. u. *βοηδρόμια*. Etym. M. 202, 45. Demosth. III 31.

[2]) Plut. De glor. Athen. 7. Vgl. Lys. XIII 81. Xen. Hell. II 4, 39.

[3]) Dittenberger Syll. 384b.

[4]) Ad. Schmidt a. a. O. 272 u. 705.

[5]) Plut. Thes. 22. CIA III 77. Harpokr. u. *Πυανόψια*. Phot. u. *Πυανεψιών*.

[6]) Plut. Thes. 22.

[7]) Poll. VI 61. Athen. IX 408 A, XIV 648 B.

[8]) Plut. Thes. 22. Suid. u. *εἰρεσιώνη*.

[9]) Eustath. zu Il. X 495 p. 1283.

[10]) Schol. Aristoph. Equ. 729, Plut. 1054. Vgl. Porph. De abst. II 7.

[11]) Plut. Thes. 23. Mommsen Heort.

zwei Knaben, die mit traubentragenden Weinreben (ὄσχοι) in den Händen der festlichen Schar, die vom Dionysosheiligtum in der Stadt zum Tempel der Athena Skiras im Phaleron zog, voraufgingen.[1]) Sie trugen Frauengewänder, was die Legende darauf zurückführte, dass sich unter den sieben Mädchen, die Theseus nach Kreta mitführen sollte, zwei verkleidete Knaben befunden hätten; zur Erinnerung daran habe Theseus, als er nach glücklicher Heimkehr das Fest stiftete, angeordnet, dass die Oschophoren Mädchenkleider trügen.[2]) In dem Zuge befanden sich auch die sog. *δειπνοφόροι*, Frauen, welche Speisen mitnahmen, die sie, am Ziele angelangt, wohl unter die Jugend verteilten. Einst sollten die Mütter der vierzehn Schlachtopfer ihre Kinder bis zu dem Schiffe geleitet haben, ihnen Reisekost mitgenommen und sie unterwegs durch Erzählen von Märchen zerstreut haben. Das alles wurde jetzt nachgeahmt, und die Stelle jener Mütter vertraten wahrscheinlich die *δειπνοφόροι*. Im sog. Oschophoriŏn, einem Platz beim Tempel der Athena Skiras, wurde dann ein Opfer dargebracht, wie einst Theseus nach seiner Errettung dort auch gethan haben sollte. Auch von einem Wettlauf wird berichtet, den zehn Knaben, aus jeder Phyle einer, auf derselben Wegstrecke zwischen Dionysos- und Athenatempel ausführten.[3]) Wer zuerst ankam, erhielt einen aus Öl, Wein, Honig, Käse und Mehl gemischten Trank, die sog. *πενταπλόα*.[4]) Die Erwähnung der zehn Phylen beweist, dass der Wettlauf erst nach 509 eingeführt wurde.

Das eigentliche Theseusfest, die *Θήσεια*, fand am 8. Pyanopsion statt.[5]) Nach den Perserkriegen hatte das Orakel befohlen, die Gebeine des Heros von Skyros zu holen und in der Heimat zu bestatten.[6]) Kimon hatte dies ausgeführt und dann das Fest, wenn nicht gestiftet, so doch zu seiner Bedeutung erhoben. Es fanden Kampfspiele und Wettrennen statt,[7]) eine Parade der Epheben[8]) und ein grösseres vom Staat bestrittenes Opfer,[9]) das vielleicht vorzugsweise den Armen und Bedürftigen zu gute kam.[10]) Mit dem Hauptfest verbanden sich kleinere Feiern, die mit dem Kult des Helden in loserer Beziehung standen. So wurde am Tage zuvor dem Konnidas, der in Troizen des Theseus Erzieher gewesen sein sollte, ein Widder als Totenopfer geschlachtet[11]) und den Amazonen geopfert,[12]) und vielleicht schlossen sich die Leichenspiele, die zu Ehren des Androgeos gefeiert wurden,[13]) auch zeitlich an die Theseen.[14])

---

271 ff. Preller-Robert Griech. Mythol. I 207 f. Schoemann Gr. Altt.[3] II 487 f.

1) Prokl. bei Phot. Bibl. 322. Harpokr. u. *ὀσχοφόροι* u. *δειπνοφόροι*. Bekker Anecd. 239.

2) Plut. Thes. 23. Hauser Philol. 1895 S. 389 ff.

3) Robert Herm. XX 356 Anm. 2 und in Prellers Gr. Myth.[4] I 208 Anm. 3 vermutet, dass die beiden Sieger die Anführer der Festprozession wurden, eine Annahme, die in der That die Schwierigkeiten glücklich zu lösen scheint.

4) Athen. XI 495 F. Schol. Nikand. Alexiph. 109.

5) Plut. Thes. 36.

6) Plut. Thes. 36, Kim. 8.

7) CIA II 422, 444 f. Gellius Noct. Att. XV 20. Hesych. u. *ἱπποδρόμος*.

8) Dittenberger Syll. 347, 20.

9) Dittenberger Syll. 374, 70 u. 78.

10) Aristoph. Plut. 628 u. Schol. dazu.

11) Plut. Thes. 4.

12) Ebenda 27.

13) Hesych. u. *ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών* I 1332.

14) Über die Epitaphien, die in mehreren attischen Inschriften neben den Theseen erwähnt werden (Dittenberger Syll. 347, Mommsen Heort. 282), s. namentlich Sauppe Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss.

In demselben Monat wurden der Demeter und Persephone die Thesmophorien[1]) gefeiert, und zwar in den Tagen vom 9. bis zum 13. Pyanopsion.[2]) Das Fest unterschied sich insofern wesentlich von andern, als es nicht ein allgemeines war. Nur unbescholtene Bürgerfrauen[3]) durften daran teilnehmen,[4]) nachdem sie sich durch neuntägige Enthaltung vom ehelichen Umgang vorbereitet hatten.[5]) Der erste Tag des Festes hiess *Στήνια*.[6]) An ihm begaben sich die Frauen nach dem etwa eine Meile von der Stadt gelegenen Demos Halimus.[7]) Dort fand am 10. eine Feier statt unter allerlei ausgelassenen Scherzen und Neckereien.[8]) Da diese der Demeter und Kore galt, einen immerhin ausschliessenden Charakter hatte und in mancher Beziehung der eigentlichen Mysterienfeier ähnelte,[9]) wird sie auch geradezu *μυστήρια* genannt.[10]) Am 11. fand die *ἄνοδος* statt,[7]) d. h. also die Rückkehr der Frauen nach Athen, oder der Zug von der Stadt zum Thesmophorion.[11]) Der nächste Tag war ein Fasttag.[12]) Wahrscheinlich wurde an ihm das eigentliche Sühnopfer[13]) dargebracht, das das Scholion zu Lukian Dial. mer. II 1[14]) ausführlich schildert: die Frauen versenken lebende Ferkel[15]) in einen Schlund (*χάσματα*, *μέγαρα*, *ἄδυτα*),[16]) zu Ehren des Eubuleus, dessen Schweine, als die Erde sich beim Raub der Persephone spaltete, verschlungen sein sollten, ausserdem *πλάσματα*, Backwerk von symbolischer Gestalt.[17]) Später werden die verwesten Überreste von den sog. *ἀντλήτριαι* (Schöpfweibern), die sich drei Tage des Umgangs mit Männern enthalten haben müssen, wieder heraufgeholt,[18]) und abergläubische Leute mischen sie unter die Saat, sich davon

1864 S. 199 ff. Es war dies die Bestattungs- und in späterer Zeit Gedenkfeier der in den Schlachten für das Vaterland Gefallenen, die mit Reden, Paraden und Fackellauf begangen wurde (Thuk. I 34; Demosth. XVIII 288 p. 321).

[1]) Preller Demeter u. Persephone 339 ff. Derselbe in der Ztschr. f. d. Altertumswiss. 1835 S. 785 ff. Hermann Gottesd. Altt.[2] § 56. Rinck Relig. der Hellenen II 123 ff. Schoemann Gr. Altt.[3] II 482 ff. A. Mommsen Heort. 287 ff. Preller-Robert Gr. Myth. I 778 ff.

[2]) Schol. Aristoph. Thesm. 80. — Ad. Schmidt a. a. O. 275 f. setzt die Festtage auf den 10—14ten an. Vgl. Schoemann Gr. Altt.[3] II Anhang 596 f.

[3]) Aristoph. Thesm. 330.

[4]) Wenigstens an den Hauptakten; von einzelnen Teilen der mehrtägigen Feier waren vielleicht auch Jungfrauen nicht ausgeschlossen (Schol. Theokr. Id. IV 25. Preller Dem. u. Pers. 343 Anm. 30. Lehrs Popul. Aufsätze[2] 290 Anm.).

[5]) Ovid. Met. X 434. Plin. Nat. hist. XXIV 9.

[6]) Schol. Aristoph. Thesm. 834. Dass die *Σκίρα* (Schol. Thesm. 834, vgl. Stephan. Byz. u. *Σκίρος*) kein Teil der Thesmophorien waren, hat Robert Herm. XX 394 ff. bewiesen. Vgl. Rohde Herm. XXI 116.

[7]) Schol. Aristoph. Thesm. 80.

[8]) Plut. Sol. 8. Hermann G. A. § 56 Anm. 25.

[9]) Vgl. Robert Herm. XX 370.

[10]) Clemens Alex. Protr. 29 P. Vgl. Arnob. V 2.

[11]) Hesych. u. *ἄνοδος*. Robert a. a. O. 374.

[12]) Schol. Arist. Thesm. 80 u. 376. Aristoph. Av. 1518. Plut. Is. u. Osir. 69, Demosth. 30, wo fälschlich der 16te Pyanopsion angegeben wird.

[13]) Robert Herm. XX 374 weist mit Recht darauf hin, dass diese Annahme mit der Angabe des Scholiasten zu Aristoph. Thesm. 376: es fände an diesem Tage keine *θυσία* statt, durchaus nicht im Widerspruch stehen würde. *θυσία* heisst Speisopfer, Opferschmaus.

[14]) Mitgeteilt von Rohde Rhein. Mus. XXV 549. Vgl. Clemens Alex. Portr. II 17 p. 14 P.

[15]) Lobeck Agl. 832. Rohde a. a. O. 552 f.

[16]) Wahrscheinlich bei dem Thesmophorion auf der Pnyx. Robert a. a. O. 374.

[17]) Schlangen und Phallen. Vgl. Rohde Herm. XXI 124.

[18]) Preller-Robert Griech. Myth. I 780 A. 3. A. Mommsen Philol. L 127 A. 39.

besondere Fruchtbarkeit versprechend. Der letzte Tag des Festes (der 13.) hiess *Καλλιγένεια*.[1]) Er wurde im Gegensatz zu dem voraufgegangenen ernsten mit lasciven Tänzen[2]) und Spielen[3]) und mit einem Schmaus begangen, den reiche, aus den einzelnen Demen gewählte Frauen den übrigen gaben.[4]) Zum Beschluss des Festes scheint den Göttinnen abermals ein Opfer dargebracht worden zu sein.[5])

Das wichtigste Fest des Monats waren die Apaturien.[6]) Sie waren insofern kein eigentliches Staatsfest, als sie von den Phratrien begangen wurden, die seit Kleisthenes ihre politische Bedeutung verloren hatten,[7]) doch gab der Staat seinen Zuschuss zu der Feier,[8]) die für das öffentliche Leben wenigstens in älterer Zeit von Wichtigkeit war. — Das Datum des Festes ist uns nicht überliefert, nur dass es in den Pyanopsion fiel, erfahren wir.[9]) Der erste Tag, an dem sich die Phratoren zu einem gemeinsamen Festmahl versammelten,[10]) hiess *δορπία* oder *δυρπεία*, der zweite *ἀνάρρυσις*, der dritte *κουρεῶτις*.[11]) Der höchste Festtag war wahrscheinlich der zweite,[12]) der seinen Namen angeblich vom Schlachten der Opfertiere[13]) hatte, die dem Zeus Phratrios und der Athena dargebracht wurden, der dritte aber war insofern der wichtigste, als an ihm der Akt stattfand, der die Veranlassung des ganzen Festes war: die Väter brachten ihre in der letzten Zeit geborenen Kinder, um sie den versammelten Phrateres vorzustellen und von dem Phratriarchos ihre Namen in die Listen der Phratrie eintragen zu lassen.[14]) Der Vorstellende schwur, dass er das Kind mit einer ihm rechtmässig vermählten Bürgerin erzeugt habe,[15]) und darauf erfolgte die Abstimmung der Mitglieder der Phratrie.[16]) Jeder, der ein Kind anmeldete, hatte ein Opfertier zu liefern (*μεῖον*),[17]) mit

---

1) Alciphr. III 39. Schol. Arist. Thesm. 80. Vgl. Preller-Robert Griech. Myth. I 780 A. 1. Hermann G. A.^{2} § 56 Anm. 19. Usener Götternamen 123.

2) *κνισμός* oder *ὄκλασμα*, Poll. IV 100.

3) Suid. u. *χαλκιδικὸν δίωγμα*.

4) Isai. VIII 19 u. III 80 mit Schoemanns Anm. p. 265.

5) Hesych. u. *ζημία* u. *δίωγμα*.

6) Hermann G. A.^{2} § 65 S. 389 f. Schoemann Gr. Altt.^{3} II 546 ff. Mommsen Heort. 302 ff. Daremberg et Saglio Dict. I 300 f. Ad. Schmidt a. a. O. 276 ff. Busolt Hdb. IV^2 209 f. v. Wilamowitz Aristot. u. Athen II 259 ff. Über die Bedeutung des Namens s. Meier De gent. Att. p. 11 ff. Vgl. auch v. Wilamowitz Herm. XXI 112 Anm. 2 u. Töpffer Att. Gen. 106 ff. und bei Pauly-Wissowa I 2672 ff.

7) Schoemann Gr. Alt.^{3} I 385, II 546. Busolt a. a. O.

8) *ἑορτῆς δημοτελοῦς* Schol. zu Aristoph. Ach. 146. Vgl. Meier a. a. O. p. 12.

9) Theophr. Char. 3. Schol. Aristoph. Ach. 146. Ad. Schmidt a. a. O. 278 ff. setzt die dreitägige Hauptfeier auf den 19—21ten an, Mommsen a. a. O. auf den 27—29ten. Vgl. S. 304 Anm.

10) Athen. IV 171 D. Bekker Anecd. I 417.

11) Schol. Arist. Ach. 146, Pax 890. Suid. u. *Ἀπατούρια*. Poll. VI 102, III 5.

12) Schol. Arist. Pax 890. Mommsen Heort. 307 Anm. 2.

13) Schol. Arist. Ach. 146 (vgl. Pax 890): *ἀναρρύειν* = homer. *αὐερύειν Α* 459.

14) CIA II 841h S. 535 u. *Ἀρχαιολογ. δελτίον* 1888 S. 161 ff. Busolt Hdb. IV^2 209 f. *κουρεῶτις κοῦρος*.

15) Isai. VII 16. VIII 19. Andok. I 17 § 127. Ephem. arch. III 6 Zl. 107 ff.

16) [Demosth.] XLIII 14 p. 1054; 82 p. 1078; LIX 59 p. 1365.

17) Schol. Arist. Ran. 798. Harpokr. u. *μεῖον* u. *μειαγωγός*. CIA II 841b. Poll. VIII 107: *ὑπὲρ μὲν τῶν ἀρρένων τὸ κούρειον ἔθυον, ὑπὲρ δὲ τῶν θηλειῶν τὴν γαμηλίαν* bezieht sich nicht auf die neugebornen Kinder, sondern auf eine zweite Aufnahme der Jünglinge resp. den Übertritt der Neuvermählten in die Phratrie ihres Gatten (R. Schoell Sitzgsber. der Münch. Akad. 1889 S. 7. v. Wilamowitz Aristot. u. Ath. II 271). Schol. Aristoph. Ran. 798: *μεῖον ὑπὲρ τῶν υἱῶν* ist unrichtig oder ungenau; wie CIA II 841b zeigt, wurde auch für die Mädchen ein *μεῖον* dargebracht. Vgl. Ephem. arch. III 11 ff.

dessen Fleisch dann die der Phratrie Angehörenden bewirtet wurden. Auch war es üblich, dass Väter an diesem Tage ihre Söhne eine Probe von ihren Fortschritten im Unterricht ablegen und sie namentlich Stücke aus den in der Schule gelesenen Dichtern vortragen liessen.[1]) An diese drei Hauptfesttage scheinen sich noch zwei andere angeschlossen zu haben, die entweder vorangehen oder ihnen folgen konnten.[2]) Vielleicht brachte man an diesen seine Verehrung und Opfer auch andern Göttern dar, deren Berücksichtigung an diesen Festen teils vorausgesetzt werden muss, wie die der Athena Phratria und des Zeus Phratrios,[3]) vielleicht auch des Apollon *πατρῷος*, teils bezeugt ist, wie die des Dionysos *Μελαναιγίς*[4]) und des Hephaistos, der mit am Herde angezündeten Fackeln und Hymnen gefeiert wurde.[5]) Übrigens beging man das Fest nicht allein in Athen, sondern in allen attischen Phratriencentren.[6])

Am letzten Tage des Monats wurden den beiden kunstfertigsten Göttern, dem Hephaistos und der Athena, die *Χαλκεῖα*[7]) gefeiert, die auch *Ἀθήναια* geheissen haben sollen.[8]) Wahrscheinlich war es in erster Linie ein Fest der Handwerker und Metallarbeiter. Dass an diesem Tage auch die Ergastinen mit dem Weben des Peplos für Athena begannen, haben wir schon (S. 198) erwähnt.

119. Im folgenden Monat, dem Maimakterion, gab es kein grösseres Fest. Die stürmische Winterzeit hatte begonnen, die Tage waren dunkel und unfreundlich: man wandte sich mit Opfer und Gebet an den zürnenden Zeus *μαιμάκτης*[9]) und suchte ihn zu versöhnen.[10]) — Eine ähnliche Bedeutung muss das Opfer gehabt haben, das am 20. des Monats dem Zeus *Γεωργός* dargebracht wurde.[11])

120. Der Poseideon brachte zwei Feste, in denen Freude und Dank für die wichtigsten Nahrungsmittel, die das Jahr gespendet hatte, zum Ausdruck kamen. Das Getreide war gedroschen, und der neue Wein be-

---

[1]) Plat. Tim. 21 B. Damit wird das Kureionopfer zusammenhängen.

[2]) Athen. IV 171 E. Ad. Schmidt a. a. O. 278 ff.

[3]) Vgl. Ephem. arch. III 15. Maass Götting. Gel. Anz. 1889 S. 803.

[4]) Schol. Arist. Ach. 146. Vgl. Paus. II 34, 1.

[5]) Istros bei Harpokr. u. *λαμπάς*. Preller-Robert Gr. Myth. I 180. Mommsen Heort. 311 f., der die Chalkeen den Apaturien unmittelbar folgen lässt, setzt auf den Abend vorher das von Polemon bei Harpokr. a. a. O. bezeugte apaturische Fackelfest an und meint, dass eben dies die Hephaisteia gewesen seien. Ad. Schmidt Gr. Chron. 283 identifiziert es mit den Prometheia. Beides ist unwahrscheinlich, da von einem Fackelwettlauf bei Istros nicht die Rede ist (Valesius allerdings *θέοντες* statt *θύοντες*), zu dem auch die Prachtgewänder, die erwähnt werden, nicht passen würden. Die drei Fackelwettläufe aber an den Panathenaien, Hephaisteen und Prometheen, die unter Aufsicht des Basileus standen (Aristot. Ath. Pol. 57), waren so grossartig, dass andere ähnliche Veranstaltungen daneben gar nicht in Betracht kamen. Vgl. Wecklein Herm. VII 437 ff. Ad. Schmidt a. a. O. 281 f. Lipsius Jahrb. f. Phil. 1878 S. 301. R. Schoell a. a. O. 2. — Über Apaturien in anderen Staaten s. Töpffer bei Pauly-Wissowa I 2679 f.

[6]) CIA II 841 b.

[7]) CIA II 114. Eustath. zu Il. *Β* 552, Harpokr. u. *Χαλκεῖα*, Poll. VIII 105. Mommsen Heort. 311 ff. Hermann G. A.[2] § 56 Anm. 32 u. 33. Schoemann a. a. O. II 472. Preller-Robert Gr. M. I 181.

[8]) Schol. Aristoph. Ran. 131. Ad. Schmidt a. a. O. 280 f. Vgl. Mommsen Heort. 311 f.

[9]) Harpokr. u. Suid. u. *Μαιμακτηριών*.

[10]) Plut. De coh. ira 9 p. 758 C. Eustath. zur Od. *φ* 481 p. 1935, 10. — Ob das in diesem Monat gefeierte Fest den Namen Maimakteria führte, ist ungewiss. Mommsen Heort. 317 ff. Hermann G. A. § 57 Anm. 1—4. Schoemann a. a. O. II 504. Preller-Robert Gr. M. I 131.

[11]) CIA III 77.

gann trinkbar zu werden:[1]) der Demeter, Kore und dem Dionysos feierte man die Ἁλῷα,[2]) ein Erntedankfest,[3]) dem letzteren allein die ländlichen Dionysien. Schauplatz der Haloenfeier war zum Teil Athen, zum Teil Eleusis, wie bei den grossen Mysterien.[4]) Durch eine Prozession wurde Poseidon gefeiert,[5]) der auch den Beinamen φυτάλμιος führte, und von dessen Beziehungen zu Demeter die Sage viel berichtete.[6]) Das Fest hatte einen mysterienartigen Charakter, in Eleusis fand sogar eine τελετή der Frauen statt, deren hergebrachte obscöne Scherze auch hier wieder ihre Rolle spielten.[7]) Von Staatswegen brachte man der Demeter und Kore ein grösseres Opfer dar, wenn auch wohl nicht alljährlich;[8]) ein ἀγὼν πάτριος wird in einer eleusinischen Inschrift[9]) erwähnt.

Das bedeutendere Fest waren die Διονύσια, zum Unterschied von den städtischen τὰ κατ' ἀγρούς genannt.[10]) Dass sie in den Poseideon fielen, ist mehrfach überliefert.[11]) das genaue Datum ist unbekannt.[12]) Es war ein fröhliches Fest, das unter allerlei Belustigungen und Possen in den einzelnen Ortschaften gefeiert wurde. Auch die Sklaven, die ja in den Weinbergen gearbeitet und bei der Bereitung des Weines geholfen hatten, waren nicht ausgeschlossen.[13]) Aristophanes[14]) schildert uns in komischer Weise, wie ein Bauer mit seiner Familie das Fest feiert. Die Tochter trägt den Opferkorb auf dem Haupte, ein Knecht den Phallos,[15]) das Gesinde schliesst sich der Prozession (πομπή) an, die Hausfrau schaut vom Dache zu. Natürlich hat sich sonst nicht das einzelne Haus, sondern der Demos zur Feier vereinigt.[16]) Mädchen trugen Opferkörbe und Krüge, andere den Phallos,[17]) einer führte den zum Opfer bestimmten Bock, und unter Absingen von Liedern auf Dionysos und Φάλης, den personifizierten Phallos, bewegte sich der Zug zu einem Altar des Dionysos, wo dann das Opfertier geschlachtet wurde.[18]) Man nannte dies Opfer θεοίνια.[19]) Unter den mannigfachen Scherzen und Neckereien, durch die sich das

---

[1]) Vgl. Mommsen Heort. 324 f.

[2]) Schol. zu Luk. Dial. mer. VII 4. Rhein. Mus. XXV 557. Hermann G. A. § 57 A. 5—6. Mommsen Heort. 320 ff., der Haloen und das Zeusfest im Maimakterion für identisch hält. Rohde Rhein. Mus. XXV 557 ff. Rubensohn Die Mysterienheiligtümer 115 ff. Foucart Rev. des étud. grecques VI 322 ff. A. Mommsen in Bursians Jahresber. 1890 3, S. 250 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 768.

[3]) Harpokr. u. Ἁλῷα. Müller Frgm. hist. gr. I 411 (Frgm. 161).

[4]) CIA II 834b. Ephem. arch. 1883 S. 114 B 4. 119, 47. 121 B 20, 1884 S. 125 ff., 1890 S. 129. Bekker Anecd. 384, 5 [Demosth.] LIX 116 p. 1385. Töpffer Att. Gen. 94.

[5]) Bekker Anecd. p. 385.

[6]) Preller Griech. Myth.³ I 479 ff. Töpffer Att. Geneal. 32 u. 252 ff.

[7]) Rohde a. a. O. Töpffer Att. Geneal. 93 f. u. 32. Foucart a. a. O. 328.

[8]) Dittenberger Syll. 374b mit Anm. 20. Böckh Staatsh.³ II 125. S. aber auch Töpffer Att. Gen. 95 f.

[9]) Ephem. arch. 1887 S. 5 Zl. 46. Vgl. 1883 S. 189.

[10]) Aischin. I § 157. Aristoph. Ach. 250. — Hermann G. A. § 57 A. 8 ff. Mommsen Heort. 323 ff. Schoemann Gr. A.³ II 489 ff.

[11]) Theophr. Char. 3. Bekker Anecd. p. 235, 6.

[12]) Ad. Schmidt a. a. O. 285 meint, dass die verschiedenen Gemeinden es an verschiedenen Tagen feierten. In Myrrhinus nach CIA II 578 am 19. Poseideon.

[13]) Plut. g. Epikur. 16.

[14]) Ach. 241 ff.

[15]) Vgl. Schol. Ach. 243. Herod. II 48 f.

[16]) Harpokr. u. θεοίνιον.

[17]) Auch bei den grossen Dionysien spielt dieser eine Rolle. Vgl. Dittenberger Syll. 12, 12. CIA II 321.

[18]) Plut. De cupid. div. 8.

[19]) Harpokr. u. d. W.

Fest auszeichnete,, war namentlich beliebt der sog. *ἀσκωλιασμός* oder die *ἀσκώλια*. Ein Schlauch wurde aufgeblasen, mit Öl eingerieben, und nun galt es hinaufzuspringen und balancierend sich möglichst lange stehend darauf zu halten.[1]) Bereits im fünften Jahrhundert führten bemittelte Gemeinden zuerst auf dazu hergerichteten Tanzplätzen, dann in den immer zahlreicher entstehenden Theatern Dramen auf, wie sie an den grossen Dionysien in der Stadt seit mindestens 534 üblich waren, und bald bildete dieser Teil des Festes gewiss in allen grösseren Orten den Glanzpunkt.[2]) Natürlich sind die Dionysien nicht überall gleich lebhaft und prächtig gefeiert worden. Ein Ort, der sich durch Weinbau auszeichnete und grösseren Gewinn daraus erzielte, musste es den andern auch bei dieser Gelegenheit zuvorthun. Im Demos Ikaria wurde Dionysos besonders verehrt,[3]) man feierte ihm dort die *Αἰώρα*[4]) zum Andenken an den Tod der Erigone, der Tochter des Ikarios oder Ikaros, die ihm den Staphylos geboren hatte, und hier sollen denn auch zuerst die dramatischen Darstellungen regelmässig geworden sein.[5]) Am grossartigsten feierte man die Dionysien im Peiraieus,[6]) wobei sich auch Athen von Staatswegen beteiligte.[7]) In Athen, wo Festzug und Kampfspiele stattfanden, hatte die Leitung der Basileus,[8]) im Peiraieus der Demarch.[9]) Einen andern Charakter, vielleicht mehr den grossen Dionysien entsprechend, scheinen die in Eleusis gefeierten *Διονύσια* gehabt zu haben.[10])

121. Der nächste Monat, Gamelion, brachte ein dem vorigen verwandtes Fest, die *Ἐπιλήναια*,[11]) oder wie der offizielle Name im fünften und vierten Jahrhundert lautet, *Διονύσια τὰ ἐπὶ Ληναίῳ*.[12]) Die Hauptfeier fand wahrscheinlich wie an andern Dionysosfesten am 12. statt.[13]) Es wurde in dem grossen, dem Dionysos geweihten Lenaion,[14]) unter Mitwirkung des eleusinischen Daduchen[15]) gefeiert. Den Festzug ordnete der Basileus zusammen mit Epimeleten, die Festspiele leitete er allein,[16]) und die dramatischen Vorstellungen,[17]) die der Staat mit grosser Pracht und

[1]) Poll. IX 121. Schol. Aristoph. Plut. 1129. Verg. Georg. II 384. Vgl. Ruhnken Ad Tim. lex. p. 51. Daremberg et Saglio Dict. u. Askolia S. 473 mit Abbildungen.

[2]) Vgl. v. Wilamowitz Herm. XXI 615 u. Eur. Her. I 56 ff.

[3]) Hermann G. A. § 13 A. 4. Schoemann Gr. A.[3] II 490 f. Preller Gr. Myth.[3] I 551. Vgl. d. Inschr. im Americ. journ. of archaeol. IV 421 ff.

[4]) Etym. M. 42, 3. Vgl. Daremberg et Saglio Dict. I 171 f. u. Aiora.

[5]) Athen. II 40 B. Schoemann a. a. O. II 490 f. Christ Hdb. VII 154.

[6]) Dittenberger Syll. 296, 20. Auch besass die Hafenstadt früher ein steinernes Theater als Athen (vgl. v. Wilamowitz Herm. XXI 597 ff., 602).

[7]) Dittenberger Syll. 374, 6, 72, 79. Böckh Staatsh.[3] II 107 f. Vgl. v. Wilamowitz Eur. Her. I 23.

[8]) Aristot. Ath. Pol. 57.

[9]) Aristot. Ath. Pol. 54.

[10]) Foucart Rev. des étud. grecqu. VI 336 ff. Ephem. arch. 1884 S. 71 f.

[11]) Bekker Anecd. p. 235, 6. Schol. Hes. Erg. 506 (502). Hermann G. A. § 57 A. 22 ff. Mommsen Heort. 332 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 493 ff. und Anhang S. 596 ff. Preller Gr. Myth.[3] I 553 f. Fritzsche De Lenaeis. Böckh Kl. Schr. V 65 ff. Letzterer auch für die übrigen Dionysosfeste zu vergleichen. Gruppe Hdb. V 2, 33. Wachsmuth Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XVIII 39.

[12]) Aristot. Ath. Pol. 57. Körte Rhein. Mus. 1897 S. 169.

[13]) v. Prott Leg. sacr. 17. Ad. Schmidt a. a. O. 287 vermutet, das Fest habe vom 19–22ten gedauert.

[14]) Hesych. u. *ληναιών*, Etym. M. 361, 39. Vgl. Aristoph. Av. 504. Paus. I 20, 3.

[15]) Schol. Aristoph. Ran. 479.

[16]) Aristot. Ath. Pol. 57. Demosth. XXI 10 p. 517.

[17]) v. Wilamowitz Herm. XXI 614 ff. Köhler zu CIA II 972. Bethe Proleg. zur Gesch. des Theaters 18 ff.

grossem Kostenaufwand vorbereitete,[1]) werden den Höhepunkt des Ganzen gebildet haben. Wahrscheinlich erst im dritten Jahrhundert kam der Dithyrambos hinzu.[2]) Da auch grössere Opfer nicht fehlten,[3]) hat das Fest sicher mehrere Tage gedauert.

Ein mehr privates Fest und in dieser Hinsicht den Apaturien ähnlich waren die Gamelien.[4]) Gewiss gedachte man bei dieser Gelegenheit auch der Ehegöttin Hera, aber ob eine Feier „der heiligen Hochzeit" (*ἱερὸς γάμος*),[5]) mit ihnen in Zusammenhang stand und zusammenfiel, ist sehr zweifelhaft.

122. In den folgenden Monat, Anthesterion, fiel das dritte grosse und wohl älteste Dionysosfest,[6]) die *Ἀνθεστήρια*,[7]) welche vom 11. bis 13. gefeiert wurden.[8]) Der erste Tag hiess *Πιθοίγια*,[9]) der zweite *Χόες*,[10]) der dritte *Χύτροι*.[11]) *Πιθοίγια* heisst Fassöffnung. Der Gärungsprozess des Weines war beendigt, man füllte ihn aus den Fässern in Kannen, der Hausherr brachte ein Opfer und vergnügte sich mit den Seinen, denen sich an diesen festlichen Tagen auch die Sklaven gesellten, an Schmaus und Trinkgelage.[12]) Alles schmückte sich mit jungen Frühlingsblumen und schritt in fröhlichem Zuge einher; auch die Kinder, die über drei Jahre alt waren,[13]) beteiligten sich, das Erscheinen der Gottheit, wenn nicht im neuen Weine, so in der wiederauflebenden Natur feiernd. Die Choes, d. h. der Kannentag, waren der höchste Festtag.[6]) Eine Prozession geleitete die Basilissa oder Basilinna, die Gemahlin des Basileus, nach dem älteren Dionysostempel, *ἐν Λίμναις*,[14]) der wahrscheinlich durch ein in weitem Umkreis herumgelegtes Seil[15]) vor der Zudringlichkeit Profaner geschützt war. Vierzehn vornehme Frauen, die der Basileus gewählt hatte, die sog. *Γεραραί*, geleiteten sie in den Tempel, der bis dahin wie alle andern Gotteshäuser in der Stadt in diesen Tagen verschlossen gewesen war;[16]) unter Beihilfe eines Hierokeryx[17]) nahm die Basilissa, die ihrem Manne als Jungfrau vermählt und von echt attischer

---

[1]) Etym. M. 361, 39. Demosth. XXI 10 p. 517. Plat. Protag. p. 327 E. Schol. Arist. Equ. 547. Vgl. [Demosth.] LIX 76 p. 1370 u. Thuk. II 15.

[2]) CIA II 1367. A. Körte Rhein. Mus. 1897 S. 174 ff.

[3]) Dittenberger Syll. 374 u. Böckh Staatsh.[3] II 107 ff., 114.

[4]) Etym. M. 221, 1. Mommsen Heort. 343 f. Ad. Schmidt a. a. O. 288 f. setzt den Hauptfesttag auf den 24. an.

[5]) Phot. u. Hesych. u. *ἱερὸς γάμος*, Etym. M. 468, 52. Vgl. aber auch Robert in Prellers Gr. M.[4] I 165 A. 3.

[6]) Vgl. Thuk. II 15.

[7]) Gerhard Akad. Abh., Berl. 1868 II 150 ff. Hermann G. A. § 58 A. 6 ff. Mommsen Heort. 345 ff. Schoemann a. a. O. II 495 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 671 ff. Voigt in Roschers Myth. Lex. I 1071 ff. O. Gilbert Die Festzeit der att. Dionysien, Göttingen 1872 will Lenaien u. Anthesterien identifizieren. Dagegen namentlich A. Körte Rhein. Mus. 1897 S. 168 ff.

[8]) Harpokr. u. *χόες* nach Apollodor.

[9]) Plut. Quaest. symp. VIII 10, 3; III 7, 1.

[10]) Harpokr. u. d. W. Lübbert Prodr. in Pind. loc. de Pelop. pueritia, Bonn Ind. lect. 1889 S. XV ff.

[11]) Harpokr. u. d. W. nach Philochoros (Frgm. Hist. Gr. I 411). Vgl. Schol. Aristoph. Ach. 1076 u. über die Bemerkung des Didymos ebenda Mommsen Heort. 346.

[12]) Plut. Quaest. symp. III 7, 1. Schol. Hes. Erg. 370 (366). Vgl. Zenob. Prov. IV 33 und Athen. X 50 p. 437 u. 438.

[13]) Philostr. Her. XIII 4 (p. 725 Kays.). Etym. M. 109, 12.

[14]) [Demosth.] LIX 76—78 p. 1371.

[15]) Phot. u. *μιαρὰ ἡμέρα* zu vergl. mit Poll. VIII 141. S. Mommsen Heort. 354.

[16]) Athen. X 427 C.

[17]) Vgl. Töpffer Att. Gen. 184.

Abkunft sein musste,[1]) ihnen einen Eid ab, in dem sie Keuschheit und Frömmigkeit gegen den Gott versicherten, wie auch, dass sie die Feier der *Θεοίνια* ordnungsmässig begehn würden.[2]) Nach mancherlei heiligen Ceremonien an den vierzehn Altären des Gottes und im Tempel[3]) begab sich die Basilissa allein in das Bukoleion nahe dem Prytaneion;[4]) denn der Sinn all dieser Gebräuche war, dass sie sich dem Dionysos vermählen sollte.[5]) Draussen aber steigerte sich der Festjubel. Als Bakchanten kostümiert und in anderen Masken durchzogen ausgelassene Leute die Strassen,[6]) und Vorüberfahrende neckten die Begegnenden von ihren Wagen herab.[7]) Dann begann ein grosses Trinkgelage. Jeder der Zechenden erhielt eine eigne Kanne (*χοῦς*), die nicht, wie dies sonst üblich war, aus einem gemeinsamen Mischkrug gefüllt wurde, angeblich weil einst Orestes während des Choenfestes nach Athen gekommen sei, und als Unreiner und Fluchbeladener einen besondern Krug erhalten hatte.[8]) Ein Trompetensignal wurde gegeben, die Zecher setzten die Kanne an, und wer zuerst ausgetrunken hatte, erhielt als Preis einen Schlauch Wein.[9]) Speise und Trank musste der einzelne sich selbst beschaffen,[10]) doch scheint der Staat die Mittel dazu gewährt zu haben[11]) und vielleicht mehr als das; denn dieser Tag brachte auch andere Ausgaben, da die Eltern den Sophisten und wohl auch andern Lehrern an ihm das Honorar für den Unterricht ihrer Kinder zu zahlen pflegten.[12]) Sich von dem Treiben zurückzuziehn und das Fest lieber im privaten Kreise zu feiern scheint für prüde gegolten zu haben.[13]) — Der dritte Tag des Festes, die *Χύτροι*, hatte einen ganz anderen Charakter. Die Kränze, mit denen am Tage vorher ein jeder geschmückt gewesen war, hatte man abends abgelegt, um den Krug gewunden und sie der Priesterin des Dionysos übergeben:[14]) der letzte Tag war den chthonischen Gottheiten geweiht, zu denen im Kult ja auch Dionysos gehörte. Man kochte dem Geleiter der Toten, dem chthonischen Hermes, Früchte aller Art,[15]) that sie in Töpfe

---

[1]) [Demosth.] LIX 75 p. 1370 u. 78 p. 1371. Poll. VIII 90.

[2]) Vgl. Töpffer Att. Gen. 12.

[3]) Etym. M. 227, 36. Poll. VIII 108. Harpokr. u. Hesych. u. *Γεραραί*.

[4]) Aristot. Pol. Athen. 3.

[5]) Aristot. Ath. Pol. 3. [Demosth.] LIX 73 p. 1370. Hesych. u. *Διονύσου γάμος*.

[6]) Dion. Hal. VII 72 p. 1491. Philostr. Apoll. Tyan. IV 21 (p. 73 Kays.). Vgl. Imag. p. 381, 1. v. Wilamowitz Eur. Her. I 59. Abbildung Arch. Ztg. XXXVII 2, bei Daremberg et Saglio Dict. I 1128.

[7]) Suid. u. Phot. u. *τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν σκώμματα*. Plat. Leg. I 637 B.

[8]) Phanodemos bei Athen. X 49 p. 437. Eur. Iph. T. 922 ff. Schol. Arist. Ach. 961. Plut. Quaest. symp. II 10.

[9]) Aristoph. Ach. 1000 f. Aelian. Var. hist. II 41. Vgl. Athen. X 437 C, wo als ursprünglicher Preis ein Kuchen genannt wird, u. Schol. Aristoph. Ach. 1002. Auch Kränze sind den Siegern wohl verabreicht worden (s. ausser Schol. Arist. Ach. 1002 Athen. a. a. O.). Zu den *πόρναι*, die Aristophanes Ach. 1091 erwähnt, vgl. Antigonos v. Karystos bei Athen. X 437 E.

[10]) Aristoph. Ach. 1067 u. 1085. Athen. VII 276 C. Mommsen Heort. 363.

[11]) Plut. Reip. ger. praec. 25.

[12]) Eubulides bei Athen. X 437 D. Vgl. übrigens auch Böckh Staatsh.[3] II 16.

[13]) Plut. Anton. 70. Dass Knaben nicht daran teilnahmen, sondern lieber einer Einladung ihrer Lehrer folgten, denen sie eben Geld und Geschenke gebracht hatten, ist nur natürlich. Anders Mommsen Heort. 360.

[14]) Phanodem. bei Athen X 437 C.

[15]) Dass man sie am Tage und nicht in der Nacht bereitete, wie sonst Opfer an die Unterirdischen, erwähnt der Scholiast zu Arist. Ran. 218 ausdrücklich. Mehr als die Bemerkung, dass hier von dem gewöhnlichen Usus abgewichen werde, ist aus dem Scholion nicht herauszulesen. Vgl. aber Mommsen Heort. 346.

(χύτραι) und brachte sie zum Opfer dar, natürlich ohne selbst etwas davon zu geniessen.[1]) Doch entbehrte auch dieser Tag der heitern Festlichkeiten nicht. Es wird von Wettkämpfen berichtet,[2]) und auch die chorischen Aufführungen, von denen wir durch Phanodemos[3]) und das Scholion Aristoph. Ran. 216 erfahren, werden hierher gehören. Eine andere Nachricht[4]) lässt darauf schliessen, dass wenigstens in späterer Zeit im Theater auch ein Komödienagon stattfand, dessen Sieger unter die an den grossen Dionysien konkurrierenden Dichter aufzunehmen war. — Die Anthesterien scheinen ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt zu haben als die später zu Tage oder wenigstens in den Vordergrund tretende. Wie wir gesehn haben, waren auch die beiden ersten Tage als ἡμέραι μιαραί bezeichnet,[5]) die Tempel der Himmlischen waren geschlossen, man sagte, dass die Toten umgingen, und traf allerlei abergläubische Vorkehrungen gegen die unheimlichen Besuche.[6]) Spuren davon, dass das Fest einmal ausschliesslich den Unterirdischen gegolten hat, sind in dem Opfer am Chytrentage deutlich erhalten, vielleicht auch in dem Namen Χόες, dem Haupt- und möglicherweise einmal einzigen Festtage, an welchem auch später die Toten ihre χοαί erhielten.[7]) So ist es denn auch nicht unwahrscheinlich, dass die ὑδροφόρια,[8]) eine Wasserspende für die bei der Sintflut Umgekommenen, auf den 13. Anthesterion fielen,[9]) und mit ihnen das Fest abschloss, wie die Feier der eleusinischen Mysterien mit den πλημοχόαι beschlossen worden sein soll (S. 165).

In demselben Monat wurden die kleinen Mysterien bei Agrai gefeiert, über die wir bereits gesprochen haben (S. 161), und am 23.[10]) ein Fest für Zeus Meilichios, die Διάσια.[11]) Man feierte es ausserhalb der Stadt,[12]) vielleicht am Ilissos.[13]) Wie wir schon aus dem Beinamen des Gottes schliessen können, war es ein Sühnfest,[14]) und etwaige Festschmäuse[15]) haben auf keinen Fall etwas mit den Opfern zu thun, die man an diesem Tage dem Zeus darbrachte; dem Charakter des Festes entsprechend müssen die Tiere ganz hingegeben werden.[16]) Von ähnlichen Festen aber unterschieden sich die Diasien dadurch, dass an ihnen nicht der Staat für alle das Sühnopfer darbrachte, sondern die Bürger für sich den Gott durch eine Gabe zu versöhnen suchten. Der Arme, der Schaf oder Schwein nicht aufzuwenden hatte, formte sich Tiere aus Kuchenteig und opferte diese statt des Lebendigen.[17])

---

[1]) Schol. Aristoph. Ach. 1076 u. Ran. 218.

[2]) Philochoros im Schol. zu Arist. Ran. 218. CIA III 93.

[3]) Athen. XI 465 A.

[4]) Plut. Dec. orat. Lyk. VII 10 p. 841. v. Hiller bei Pauly-Wissowa I 2375. Hermann G. A. 58 A. 6. Mommsen Heort. 368.

[5]) Eustath. ad Il. Ω 526. Phot. u. μιαρὰ ἡμέρα.

[6]) Hesych. Phot. Suid. u. μιαραὶ ἡμέραι.

[7]) Schol. Arist. Ach. 961.

[8]) Hesych. u. d. W. Etym. M. 774, 55.

[9]) Theop. im Schol. Arist. Ach. 1076. Mommsen Heort. 365. Hermann G. A. § 58 A. 22. Rohde Psyche² I 238, 3.

[10]) Schol. Arist. Nub. 408.

[11]) Hermann G. A.² § 58 A. 23—24. Schoemann Gr. A.³ II 504 f. Mommsen Heort. 379 ff. O. Band Die att. Diasien, Progr. der Viktoriaschule Berl. 1883. Preller-Robert Gr. M. I 130 f.

[12]) Thuk. I 126.

[13]) Mommsen Heort. 380 f. Band a. a. O. 11.

[14]) Schol. Luk. Ikarom. 24: μετά τινος στυγνότητος.

[15]) Vgl. Band a. a. O. 15 f. und über Arist. Nub. 407 Mommsen Heort. 383.

[16]) Xen. Anab. VII 8, 4. Vgl. Luk. Tim. 7.

[17]) Thuk. I 126 und Schol. dazu: πέμ-

123. Das erste Fest des folgenden Monats, des Elaphebolion, waren vermutlich die Elaphebolien, die man der Artemis feierte. Man brachte ihr Kuchen in Gestalt von Hirschen zum Opfer,[1]) doch wird das Fest kein staatliches, und die Beteiligung keine allgemeine gewesen sein.

Das Hauptfest, zugleich das glänzendste nächst den Panathenaien, galt wieder dem Dionysos, wenngleich das religiöse, auf den Kult des Gottes unmittelbar zu beziehende Element durch die grossen Schauspiele, die bald den Mittelpunkt der Feier und des Interesses bildeten, in den Hintergrund gedrängt wurde. Es waren die grossen *Διονύσια*,[2]) zum Unterschied von den im Poseideon in den Demen gefeierten *τὰ ἐν ἄστει*[3]) oder *τὰ μεγάλα*[4]) genannt. Eingeleitet wurden sie durch die Asklepieia, die auf den 8. des Monats fallend als *προαγών* bezeichnet werden,[5]) und an denen Asklepios grössere, vom Staat bestrittene Tieropfer empfing.[12]) Die Dichter stellten sich an diesem Tage mit den Schauspielern dem Volk im Odeion vor.[6]) Vom 9.—13. wurden die Dionysien selbst begangen. Die Anordnung des Festzugs war Sache des Archon, den zehn aus den Phylen gewählte Festordner dabei unterstützten, welche hundert Minen für die Ausstattung des Zuges empfingen.[7]) Es beteiligten sich hierbei namentlich die Epheben,[8]) die auch die Statue des Gottes aus dem Tempel ins Theater schafften.[9]) Das geschah wahrscheinlich am Vorabend des Festes. Männer- und Knabenchöre, lyrische Agone,[10]) der Dithyrambos,[11]) und grosse Opfer[12]) füllten den ersten eigentlichen Festtag aus, der wiederum mit einer Prozession in Masken (*κῶμος*) geschlossen zu haben scheint. Dann folgten wohl drei Schauspieltage, an denen in der Blütezeit Athens die grössten Dichter um den Preis rangen.[13]) Einen eigenen Glanz verlieh dem Feste die Anwesenheit der Bündner, die zu diesem Termin ihre Tribute brachten.[14]) Vor ihren erstaunten Blicken entfaltete Athen dann all seinen Reichtum und seine Herrlichkeit.[15]) Die Tribute wurden talentweise aufgeführt,[16]) den Bürgern der Stadt grosse

---

ματα εἰς ζῴων μορφὰς τετυπωμένα. Vgl. übrigens auch Hermann Philol. II 1 ff.

[1]) Bekker Anecd. 249 u. Athen. XIV 646 E.

[2]) Hermann G. A. § 59. Mommsen Heort. 387 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 498 f. Preller-Robert Gr. Myth.[3] I 673 ff. Sauppe Ber. der sächs. Ges. d. Wiss. 1855 Anf. Christ Hdb. VII 147. Vgl. auch A. Müller Griech. Bühnenaltt., Freiburg 1886. Öhmichen Hdb. V 3, 192 f. und Köhler Athen. Mitt. III 104 ff., 229 ff. Über die Zeit der Einführung (peisistrateisch) auch v. Wilamowitz Kydathen 133, Homer. Unters. 209, Eur. Her. 186, II 48.

[3]) Dittenberger Syll. 347 u. 374.

[4]) Dittenberger Syll. 140, 37; 141, 32; 162, 75.

[5]) Aischin. III 64 p. 456. Preller-Robert Griech. Myth. I 674.

[6]) Schol. Aristoph. Vesp. 1109. Hiller Herm. VII 402 ff. Rohde Rhein. Mus. 1883 S. 251 ff.

[7]) Aristot. Ath. Pol. 56. Mommsen Heort. 393. Vielleicht gehört hierher auch Poll. VI 75.

[8]) Dittenberger Syll. 347.

[9]) CIA II 470.

[10]) Dittenberger Syll. 420. Aristot. Ath. Pol. 56.

[11]) v. Wilamowitz Eur. Her. I 63 ff., 78 ff.

[12]) Dittenberger Syll. 374.

[13]) Mommsen Heort. 396. Sauppe a. a. O. Fränkel in Böckhs Staatsh.[3] II 63* Anm. 407. Christ Hdb. VII 147. Vgl. die Inschriften CIA II 394 ff. und über die Anfänge des Schauspiels v. Wilamowitz Herm. XXI 615 ff.

[14]) Eupolis im Schol. Arist. Ach. 503 vgl. 377.

[15]) v. Wilamowitz Kydathen 31 f. Eur. Her. II 49.

[16]) Isokr. VIII (*συμμαχ.*) 82. Vgl. Fränkel in Sallets numismat. Ztschr. III 392 f.

Summen als Theorika ausgezahlt,[1]) zahlreiche Opfertiere geschlachtet, und das ganze Volk festlich bewirtet.[2]) Auch zu Hause pflegte man ein Lamm zum Festbraten zu schlachten.[3]) Einen eindrucksvollen Teil der Feier bildete es, dass die herangewachsenen Söhne der im Kriege gefallenen Bürger auf die Orchestra geführt und vor der versammelten Menge vom Staate mit Waffen beschenkt wurden.[4]) Den Abschluss des Ganzen bildete am 14.[5]) wieder ein einer andern Gottheit gefeiertes Fest: die Pandia. Ursprünglich wohl ein grosses Zeusfest von politischer Bedeutung,[6]) wurde es durch die Panathenaien in Schatten gestellt und zu einer Appendix der Dionysien, wenn auch wohl niemals ganz unbedeutend.[7])

124. Im zehnten Monat, dem Munichion, wurden am 6. oder 7.[8]) dem Apollon die Delphinien[9]) gefeiert. Es scheint ein Sühnfest gewesen zu sein, das man bei der Eröffnung der Schiffahrt veranstaltete. Im Delphinion soll Theseus vor seiner Ausfahrt nach Kreta gebetet und dem Apollon den mit weisser Wolle umwundenen Ölzweig der Schutzflehenden niedergelegt haben;[10]) so wurde auch dies Fest ähnlich wie die Pyanopsien und Oschophorien mit dem Nationalheros in Verbindung gebracht. Von der Feier selbst erfahren wir nur, dass am 6. Jungfrauen (*κόραι ἱλασκόμεναι*) sich nach dem Delphinion begaben, um dort Apollon und wohl auch Artemis anzuflehn.[10])

Am 16. wurden der Artemis *Μουνιχία*[11]) auf der gleichnamigen Halbinsel die Munichien gefeiert.[12]) Es wurden ihr die sogenannten *ἀμφιφῶντες*[13]) geopfert, runde Kuchen, die, mit Lichtern besteckt, ein Bild des Vollmonds darstellen sollten. Mit diesem Fest vereinigte man die salaminische Siegesfeier,[14]) wie man die marathonische auf das Artemisfest am 6. Boedromion gelegt hatte, obgleich weder die eine noch die andere Schlacht an dem betreffenden Tage geliefert worden war.[15]) In späterer Zeit fand zur Feier des Festes eine Regatta der Epheben statt.[16])

Wahrscheinlich auf den 19. fielen die Olympieen,[17]) die Peisistratos bei der Gründung des neuen Olympieions gestiftet zu haben scheint.[18])

[1]) Demosth. IV (1 Phil.) 35. Böckh Staatsh.³ I 283 f.

[2]) Dittenberger Syll. 374. Böckh Staatsh.³ II 107 f. Vgl. Fränkel Anm. 779 II 113*.

[3]) Lys. XXXII 21.

[4]) Aischin. III 154. Plat. Menex. 248 E. Vgl. Isokr. VIII 82.

[5]) Demosth. XXI 8, 9 p. 517.

[6]) S. v. Wilamowitz Kydathen 133 u. über andere Auffassungen Mommsen Heort. 60 A. 1.

[7]) Vgl. CIA II 570.

[8]) S. Preller-Robert Gr. M. I 260 A. 3.

[9]) Mommsen Heort. 398 ff. Schoemann Gr. A.³ II 454 f.

[10]) Plut. Thes. 18.

[11]) Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 312 A. 2.

[12]) Mommsen Heort. 403 ff.

[13]) Athen. XIV 645 A. Poll. VI 75. Etym. M. 94, 56. Suid. u. d. W. Vgl. Band Die Epikleidia, Progr. d. Margaretenschule Berl. 1887 S. 4.

[14]) Plut. De glor. Athen. 7 p. 350 A.

[15]) Über das Datum der Schlacht bei Salamis Böckh Mondcykl. 69 f. Busolt Jahrb. f. Phil. 1887 S. 33 ff. Ad. Schmidt Perikl. II 106 f. und Griech. Chron. 295 meint, dass die Schlacht bei Salamis auf Kypros gefeiert worden sei, die thatsächlich auf den 16. Munichion gefallen sei (nach Plut. De glor. Athen. 7, vgl. Lysand. 15).

[16]) CIA II 471 u. Plut. De glor. Athen. 7 p. 349 F.

[17]) Mommsen Heort. 412 f. Stark in Hermanns G. A. § 60 A. 5. Köhler Monatsber. Berl. Akad. d. Wiss. 1866 S. 348.

[18]) Mommsen Heort. 413. Preller-Robert Gr. M. I 132. Vgl. v. Wilamowitz Hom. Unt. 209 Anm.

Zeus wurde an ihnen durch ein grosses Opfer[1]) und eine Pompe bekränzter Reiter[2]) gefeiert.

125. In der heissen Sommerzeit des nächsten Monats, des Thargelion, wurde das grosse Sühnfest der *Θαργήλια* begangen.[3]) Der Name bezeichnet eigentlich die von der heissen Sonne gereiften[4]) Erstlinge der Feldfrüchte,[5]) und diese opferte man auch an dem Feste den Gottheiten, die sie gezeitigt hatten, dem Helios und den Horen,[6]) und wie an dem Erntefest der Pyanopsien wurden Eiresionen dargebracht.[7]) Doch war die eigentliche Bedeutung des Festes noch eine andre. Wie beim Beginn des Frühlings an den Diasien Zeus versöhnt werden musste, so jetzt beim Eintritt der gefährlichen, oft Seuchen mit sich bringenden Sommerzeit Apollon, der schon den *λοιμός* der Ilias veranlasst hatte, der Sühngott *κατ' ἐξοχήν*. Am 7. war sein Geburtstag, da musste die Stadt rein sein; so wurde am Artemistage, dem 6.,[8]) eine grosse Lustration vorgenommen. Demeter Chloe anf der Burg empfing einen Widder und ein Schaf,[9]) die Moiren wahrscheinlich ein Schweineopfer,[10]) und noch in historischer Zeit führte man zwei Männer (*φαρμακοί*)[11]) oder nach einer andern Überlieferung[12]) einen Mann und eine Frau aus der Stadt und schlachtete sie als Sühnopfer. Wie lange dieser Brauch bestand, ist schwer festzustellen, in Ionien hat er im 6. Jahrhundert sicher noch bestanden,[13]) vielleicht aber viel länger; jedenfalls hat man bei Misswachs und Seuchen auch in Athen noch spät *φαρμακοί* geopfert;[14]) doch als der Redner gegen Andokides ([Lys.] VI 53) schrieb, scheint die regelmässige Tötung von Menschen abgeschafft gewesen und das Opfer „nur über die Grenze gestossen“ worden zu sein.[15])

Wie grosse Bedeutung der Staat dem Feste beimass, geht wohl auch daraus hervor, dass der Archon selbst mit der Sorge dafür betraut war.[16]) Der nächste Festtag hatte einen heitern Charakter, wie wir dieser Vereinigung von Trauer und Freude, von Gedenken und zagem Verehren der chthonischen Mächte und von frohem Dank gegen die Himmlischen in den griechischen Festen ja schon häufiger begegnet sind.[17])

---

[1]) Dittenberger Syll. 374.

[2]) Plut. Phok. 37.

[3]) Hermann G. A.^{2} § 60 A. 6 ff. Mommsen Heort. 414 ff. Mannhardt Mythol. Forschungen 1884 S. 124 ff. Preller-Robert Gr. M. I 261 f. Schoemann Griech. Altt.^{3} II 455. Stengel Herm. XXII 86 ff. Töpffer Rhein. Mus. 1888 S. 142 ff. Usener Sitzgsber. d. Wien. Akad. d. Wiss. 1897 III 47 und 59 ff.

[4]) Etym. M. 443, 19. Hesych. u. *θαργήλια*.

[5]) Krates bei Athen. III 114 A.

[6]) Schol. Arist. Equ. 729, Plut. 1054. Vgl. Porphyr. De abst. II 7. Bekker Anecd. 263 u. *θαργήλια*.

[7]) Schol. Arist. Equ. 729. Hauser Philol. 1895 S. 392 f.

[8]) Diog. Laert. II 44.

[9]) Schol. Aristoph. Lys. 835. Schol. Soph. O. K. 1600. Marathon. Opferkal. v. Prott Leg. sacr. S. 48 B 27 und d. Bem. S. 53.

[10]) Leg. sacr. 48 B 28 u. S. 53.

[11]) Istros bei Harpokr. u. *φαρμακός*. Hellad. bei Phot. Bibl. 534. Rohde Psyche^2 II 78.

[12]) Hesych. u. *φαρμακοί*. Vgl. *κριὸς καὶ θήλεια* bei v. Prott a. a. O. auch Paus. VII 19, 2.

[13]) Hipponax Frgm. 37 Bergk^4 S. 475. — Thargelien in Milet Parthen. Narr. 9; in der milesischen Kolonie Apollonia am Pontos Arch. Epigr. Mitt. aus Oest. XI 33 nr. 32 Zl. 29 f. (vgl. Keil Herm. XXXI 474); in Paros und Thasos Archil. Frgm. 113.

[14]) Die Zeugnisse im Herm. XXII 92.

[15]) Usener a. a. O. 60. Vgl. auch Plat. Leg. VI 782 C.

[16]) Poll. VIII 89.

[17]) Verglichen werden kann damit unser Osterfest mit dem voraufgehenden Karfreitag. Vgl. Böfticher Tekt. IV 173 A. 123.

Apollon empfing die ersten vom heissen Sonnenstrahl gereiften Früchte, Männer- und Knabenchöre traten in musikalischen Agonen auf,[1]) zu deren Ausrüstung die Phylen fünf Choregen bestellten, je zwei, die darin abwechselten, einen. Auch fand eine Prozession und Kampfspiele statt.[2])

Am 19.—20. beging man seit der Zeit des Perikles[3]) der thrakischen Göttin Bendis zu Ehren die *Βενδίδεια*.[4]) Es war eine der Artemis verwandte und früh mit ihr identifizierte[5]) Gottheit, deren Kult sich zuerst im Peiraieus festsetzte, wo sie nahe der Artemis Munichia einen Tempel besass.[6]) Schon im 5. Jahrhundert unter die Staatsgötter recipiert,[7]) empfing sie an ihrem Fest auch ein von Staatswegen veranstaltetes Opfer.[8]) Eine besondere Merkwürdigkeit verlieh dem Feste ein Fackelwettrennen zu Pferde,[9]) offenbar thrakischen Ursprungs.[10]) Auch Prozessionen fanden statt, und zwar die der Athener und der thrakischen Ansiedler gesondert.[9])

Auf denselben Tag fielen nach Photius[11]) die *Καλλυντήρια*, die in engem Zusammenhange mit den *Πλυντήρια* stehn.[12]) Das Datum der letzteren ist nach Photius a. a. O. der 29., nach Plutarch Alkib. 34[13]) der 25. Wahrscheinlich sind sie also nicht immer zu derselben Zeit gefeiert worden, und die Verlegung mag mit der Fixierung der Bendideen auf den 19.—20. zusammenhängen.[14]) Es waren Sühn- oder Reinigungsfeste, die man der Athena feierte, von andern vor allem dadurch unterschieden, dass die Reinigung zunächst nicht den Feiernden selbst, sondern dem Tempel und dem Bilde der Göttin galt.[15]) *Καλλυντήρια* bedeutet wohl das Ausfege-,[16]) *Πλυντήρια* das Waschfest. Während der Säuberung war der Tempel durch Seile abgesperrt;[17]) am 25., jedenfalls dem Hauptfesttage, wurden dem Götterbilde Kleider und Schmuck von den sogen. Praxiergiden abgenommen,[18]) und nachdem die *πλυντρίδες* oder *λουτρίδες*[19])

---

[1]) Demosth. XXI 10 p. 517. Lys. XXI 1. Antiph. VI 11. Dittenberger Syll. 420 cf. 112, 34.

[2]) Aristot. Ath. Pol. 56. CIA II 553. Lys. XXI 1. Reisch De mus. certam. 25 f.

[3]) Plat. Rep. I p. 327 ff. mit Schol. Prokl. zu Tim. 9 B, 27 A. Bergk Rel. com. Att. 76 ff.

[4]) Strab. X 470 f. Hermann G. A.[2] § 60 A. 22. Mommsen Heort. 425 f. Preller-Robert Gr. M. I 327 f.

[5]) Herod. IV 33, V 7. Trendelenburg Bendis, Progr. des Askan. Gymnas. Berlin 1898.

[6]) Xen. Hell. II 4, 11.

[7]) CIA I 210 Frgm. K.

[8]) Dittenberger Syll. 374.

[9]) Plat. Rep. Anf.

[10]) Roscher Mythol. Lex. S. 780. Wecklein Herm. VII 438. Rohde Psyche[2] II 105, 1.

[11]) u. *Καλλυντήρια*.

[12]) Schoemann Gr. A.[3] II 472 und Petersen Feste der Pallas, Hamburg 1855, S. 11 stellen die Plynteria voran. Dagegen Mommsen Heort. 429, Preuner Hestia-Vesta 483. Mommsen 439 ist geneigt, Kallynterien wie Bendideen für eine Vorbereitung oder Vorfeier der Plynterien anzusehen. Ad. Schmidt a. a. O. 299 nimmt zweitägige Bendideen an; der erste Tag, „die sogenannten Kallynterien", sei auf den 19ten gefallen, „die eigentlichen Bendideen" auf den 20ten. Über das Fest selbst vgl. auch Töpffer Att. Geneal. 133 ff. Bötticher Tekt. IV 164 ff.

[13]) Vgl. Diog. Laert. II 44.

[14]) CIA IV 3 Zl. 8 f. und v. Prott Fasti gr. 8 f. Schoemann u. a. suchen beide Angaben in der Weise zu vereinigen, dass sie das Doppelfest vom 19—20ten dauern lassen. Vgl. ausser Mommsen Heort. 427 ff. Preller-Robert Gr. M. I 209 A. 3 u. Ad. Schmidt a. a. O. 299 f. Letzterer hält eintägige Plynterien für sicher und den Tag der Feier für wandelbar.

[15]) Vgl. die Bestimmungen über die Reinigung des Heiligtums der Aphrodite Pandemos, die am Tage, wo die *πομπή* zu Ehren der Göttin stattfindet, vorgenommen werden soll: Athen. Inschr. Bull. de corr. XIII 163. CIA I 93.

[16]) Bötticher a. a. O. 169. Mommsen Heort. 428.

[17]) Poll. VIII 141.

[18]) Plut. Alkib. 34.

[19]) Phot. a. a. O. Hesych. u. *λουτρίδες*.

und der *καταvίπτης* alles gereinigt hatten, die Statue selbst verhüllt und in Prozession zum Bade ans Meer geführt,[1]) am Abend aber unter Fackelschein[2]) in die Stadt zurückgebracht. Dieser Tag galt für unglücklich, weil die Göttin nicht in der Stadt anwesend war, und kein öffentliches Geschäft durfte dann vorgenommen werden.[3]) In der Prozession wurden Feigen umhergetragen,[4]) angeblich weil sie die erste Nahrung des zur Kultur übergehenden Volkes gewesen waren,[5]) in Wirklichkeit, weil sie bei Lustrationen sehr häufig angewandt wurden;[6]) Athena aber empfing ein Schaf als Sühnopfer.[7]) Die Sage brachte die ganze Feier mit Aglauros in Verbindung, die als erste Dienerin oder Priesterin der Göttin für ihr Haus und ihren Schmuck zu sorgen gehabt habe, nach deren Tode aber alles ein Jahr lang ungereinigt geblieben sei,[8]) und sicherlich wurde bei der Feier auch ihrer gedacht.[9])

126. Der letzte Monat, Skirophorion, hatte seinen Namen von dem Fest der *Σκιροφόρια*,[10]) das am 12.[11]) der Athena gefeiert wurde.[12]) Ein anderer Name desselben Festes war *Σκίρα*.[13]) Beide sind abzuleiten von *σκῖρος*, der weisse Kalksteinboden.[14]) Es war ein Weiberfest wie die Thesmophorien,[15]) und wie an diesen, so war auch hier den Teilnehmern Keuschheit geboten.[16]) Eine Prozession begab sich unter Führung des Erechtheuspriesters, der einen grossen Sonnenschirm (*σκίρον*) trug, nach Skiros, einem zwischen Athen und Eleusis gelegenen Ort, wo das erste Ackerfeld gewesen sein sollte,[17]) und wahrscheinlich ein Tempel der Athena Skiras stand.[18]) Man meint, dass der Sonnenschirm andeuten sollte, die Vegetation bedürfe in der heissen Jahreszeit des Schutzes gegen den Sonnenbrand.[19]) Gewiss ist, dass auch Sühnceremonien stattfanden.[20])

Eng zusammengehörig mit diesem Feste scheinen die *Ἐῤῥηφόρια* oder *Ἀῤῥηφόρια*[21]) gewesen zu sein. Dass sie in den Skirophorion fielen, ist überliefert, ebenso dass sie der Athena galten,[22]) über alles Übrige sind wir fast nur auf Vermutung angewiesen; auch der Name ist unerklärt.[23]) Zwei

---

[1]) Mommsen Heort. 430 ff.

[2]) *μετὰ φωτός* CIA II 469 Zl. 10; 470, 11; 471, 11. S. aber auch Dittenberger De epheb. Att. 63, der dies auf die Oschophorien bezogen wissen will.

[3]) Plut. Alk. 34. Xen. Hell. I 4, 12. Vgl. Poll. VIII 141.

[4]) Hesych. u. Phot. u. *ἡγητηρία*. Etym. M. 418, 49. Eustath. zur Od. ω 341 p. 1399, 30.

[5]) Athen. III 74 C.

[6]) Rohde Psyche[2] II 406 f.

[7]) CIA I 3.

[8]) Phot. u. *Καλλυντήρια*.

[9]) Hesych. u. *Πλυντήρια*.

[10]) Hermann G. A.[2] § 61. Schoemann Gr. A.[3] II 474 f. Mommsen Heort. 440 ff. Philol. L 108 ff. Robert Herm. XX 349 ff. Vgl. Rohde Herm. XXI 116 ff.

[11]) Schol. Arist. Ekkles. 18.

[12]) Robert a. a. O. 376 erklärt es für ein Demeterfest, an welchem auch dem von den Athenern ermordeten eleusinischen Heros Skiros ein Sühnopfer gebracht worden sei (S. 377 f.). Dagegen Rohde a. a. O. 117 ff. Dass neben der Athena auch der Demeter gedacht wurde, scheint sicher. Vgl. Schol. Arist. Ekkles. 18. Töpffer Att. Gen. 119 f.

[13]) Robert a. a. O. 362 f.

[14]) Robert a. a. O. 349 ff.

[15]) Schol. Arist. Thesm. 834. Steph. Byz. u. *σκῖρος*. Robert 364. Vgl. Rohde 116.

[16]) Philochoros Frgm. 204. Phot. u. *τροπηλίς*.

[17]) Plut. Coni. praec. 42. Lysimachides bei Harpokr. u. *σκίρον*. Paus. I 36, 3. Robert a. a. O. 361 f.

[18]) Rohde Herm. XXI 120 f.

[19]) S. Schoemann a. a. O. II 474, Töpffer Att. Geneal. 120 u. a., aber auch Robert 361.

[20]) Suid. u. *Διὸς κῴδιον*.

[21]) Lys. XXI 5. Schoemann Gr. A.[3] II 474. Mommsen Heort. 443 ff. Preller-Robert Gr. Myth. I 210 f. Töpffer a. a. O. 121.

[22]) Etym. M. 149, 13.

[23]) Preller-Robert Gr. M. I 211 A. 1.

Mädchen im Alter von 7—11 Jahren[1]) aus vornehmen Familien, die im Dienst der Athena Polias auch bei andern Kultakten verwandt wurden, spielten bei diesem Feste, von dem sie auch ihren Namen (ἀρρηφόροι) erhalten hatten, die wichtigste Rolle. Die Priesterin der Athena übergab ihnen Kisten mit geheimnisvollen Heiligtümern, die sie nachts in eine Grotte bei dem Heiligtum der Aphrodite ἐν κήποις trugen, von wo sie wieder andere ἀπόρρητα nach der Burg zurückbrachten.[2]) Vielleicht hatte das Fest, das in die heisseste Jahreszeit fiel, den Zweck, reichlichen Tau zur Erfrischung der Pflanzen herabzuflehn.[3])

Am 14.[4]) wurden dem Zeus die Διπόλια mit merkwürdigen Ceremonien, die den Namen Buphonia führten, gefeiert.[5]) Auf einen Altar des Zeus Polieus auf der Burg, dessen Priester dem Geschlecht der Thauloniden entnommen sein musste, legte man Opferkuchen, Weizen und Gerste. Dann wurde der in die Nähe geführte Opferstier sich selbst überlassen, und sobald er von den Körnern frass, trat der sog. βουφόνος[6]) heran und erschlug ihn mit dem Beil, ergriff aber selbst sogleich die Flucht, das Beil zurücklassend. Man verfolgte ihn zum Schein, holte ihn aber nicht ein und begab sich in das Prytaneion, um dem Basileus die That zu klagen. Dieser verurteilte, da der Thäter entkommen war, das Beil, mit dem das Tier getötet worden war, und liess es über die Grenze schaffen.[7]) Darnach fand das eigentliche Dipolienopfer statt, wo man, wie bei andern Festopfern, viele Rinder schlachtete.[8]) Der Sinn der eigentümlichen, schon im 5. Jahrhundert als sonderbar empfundenen Ceremonie,[9]) ist wohl, dass es einer besondern Entschuldigung, einer fortgesetzten wenigstens scheinbaren Bestrafung dafür bedürfe, dass man in einem Kult, der nach alter Überlieferung unblutige Opfer verlangte[10]) und einstmals sich auch wirklich darauf beschränkt hatte, nun doch Tiere schlachtete. Der Priester, der es zuerst gethan hatte, war nach der Sage dafür in die Verbannung gegangen, und die alljährlich wiederholte φυγή des Stiertöters bewahrte das Gedächtnis daran.[11])

Wahrscheinlich schlossen sich an dies Fest die auf den Steinen[12])

---

[1]) Aristoph. Lys. 641. Bekker Anecd. 202 u. Harpokr. u. ἀρρηφορεῖν. Etym. M. 149, 20. Preller-Robert Gr. M. I 210 A. 3.

[2]) Paus. I 27, 4. Vgl. Schol. Aristoph. Lysistr. 642.

[3]) Istros im Schol. zu Aristoph. Lysistr. 642 ἐρσηφορία· τῇ γὰρ Ἕρσῃ πομπεύουσι τῇ Κέκροπος θυγατρί. Vgl. Lobeck Agl. 873 und CIA III 887.

[4]) Schol. Arist. Pax 419. Etym. M. 210, 30.

[5]) Hermann G. A.[2] § 62 A. 15 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 505 f. Mommsen Heort. 449 ff. Band De Diipoliis, Leipz. Diss., Halle 1873. G. F. Unger Philol. XXV 6. O. Jahn Giove Polieo, Leipz. 1865. Bernays Theophrast 121 ff. Töpffer Att. Gen. 149 ff. Daremberg-Saglio Dict. II 269 ff. Mannhardt Mythol. Forschgg. 1 ff. Stengel Herm. XXVIII 489 ff. v. Prott Rhein. Mus. 1897 S. 187 ff. Stengel ebenda 391 ff.

[6]) Paus. I 24, 4. Schol. Arist. Nub. 984. Suid. u. Θαύλων. Porphyr. De abstin. II 29. Bernays Theophr. 88 f. Hesych. u. βουτύπος, βουφονία, Βούτης. S. auch Maass Gött. Gel. Anz. 1889 S. 828 f.

[7]) Paus. I 24, 4; 28, 10.

[8]) Etym. M. 210, 31. Bekker Anecd. 221 u. Βουφονία. Vgl. Treu Progr. v. Ohlau 1880 S. 56.

[9]) Aristoph. Nub. 984.

[10]) Stengel Herm. XXVIII 497. Rhein. Mus. 1897 S. 408 ff.

[11]) Ähnlichkeit mit der athenischen Ceremonie zeigt der in Lindos begegnende Brauch (Conon narr. 11. Apollod. II 118 Wagner), dem Herakles unter Verwünschungen Pflugstiere zu opfern. Möglich dass hier auch ein blutiges Opfer alte ἄπυρα ersetzt hat.

[12]) CIA II 162c, 466, 469, 741.

öfters erwähnten Opfer für Zeus Soter oder die Diisoterien an,[1]) von denen im Jahre 334 das Hautgeld 1050 Drachmen betrug,[2]) wobei aber der Erlös aus den Fellen der am Dipolienfeste geopferten Tiere mit eingerechnet sein, ja wohl den grössten Teil geliefert haben wird. Hauptort der Feier war der Peiraieus,[3]) wo Zeus Soter und Athena Soteira einen Tempel hatten[4]) und mit Lectisternien geehrt wurden.[5]) In der Stadt selbst aber brachten am letzten Tage des Jahres die Archonten demselben Gotte ein anderes feierliches Opfer,[6]) dessen Ausführung in späterer Zeit dem Priester übertragen worden zu sein scheint.[7])

127. Ausser den genannten gab es in Athen noch mehrere andere Feste, deren Datum sich nicht ermitteln lässt. Dazu gehören die Brauronien, die man alle vier Jahre der Artemis in Brauron feierte.[8]) Die Mütter stellten der Göttin ihre jungen fünf- bis zehnjährigen Töchter vor,[9]) die unter dem Namen *ἄρκτοι*[10]) wahrscheinlich fünf Jahre lang im Heiligtum der Göttin bestimmte Dienste zu verrichten hatten. Es war also ein Frauenfest.[11]) Die Art der Feier, über die wir nur sehr unvollkommen unterrichtet sind, zeigt in mehr als einer Beziehung Spuren von früher einmal der Göttin dargebrachten Menschenopfern. Es werden ihr Ziegen geschlachtet,[12]) und einem Manne wird mit mit einem Schwert am Nacken eine Wunde beigebracht, damit zur Versöhnung der Göttin Menschenblut fliesse.[13]) Ebenfalls penteterisch feierte man, wenigstens seit dem Jahr 329/28, die Hephaistien.[14]) Im 5. Jahrhundert gestiftet,[15]) muss die grössere und kostspielige penteterische Feier entweder später, etwa aus Mangel an Mitteln, eingestellt worden sein, bis man sie unter dem Archontat des Kephisophon erneuerte, oder die Hephaistien gehörten bis 329/28 überhaupt noch nicht zu den Penteterides.[16]) Fackelwettlauf[17])

---

[1]) Mommsen Heort. 452 f. Fränkel in Böckhs Staatsh.[3] II S. 110 Anm. Ad. Schmidt a. a. O. 300. Köhler not. zu CIA II 741 S. 103. Vgl. Dittenberger Syll. S. 549 Anm. 15. Robert in Prellers Gr. Myth.[4] I 151 f. Anm. 3.

[2]) Dittenberger Syll. 374. Böckh Staatsh.[3] II 108.

[3]) Vgl. *Ἀθήναιον* IX 234.

[4]) Strab. IX 395. Paus. I 1, 3.

[5]) Rangabé Ant. hell. 794.

[6]) Lys. XXVI 6 p. 790.

[7]) CIA II 325 u. 326. Vgl. Robert a. a. O. v. Wilamowitz Antigonos v. Karystos 249 u. 345. Köhler Rhein. Mus. XXXIX 296 Anm. 1.

[8]) Aristot. Ath. Pol. 54. CIA II 729, 751 ff. Paus. I 23, 9. Hermann G. A.[2] § 62 A. 15, 18 ff. Mommsen Heort. 409 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 480 f. Preller-Robert Gr. M. I 312 ff.

[9]) Schol. Aristoph. Lys. 645. Harpokr. u. Suid. u. *ἀρκτεῦσαι*.

[10]) Lobeck Agl. 74 v. *ἄρχεσθαι*. Lehrs Rhein. Mus. XXVI 638 von *ἄερκτοι*. Gewöhnlich mit Bärinnen erklärt. Vgl. v. Wilamowitz Herm. XVIII 259 A. 1. Sam Wide Athen. Mitt. XIX 281 f.

[11]) Vgl. Herod. VI 138 u. IV 145.

[12]) Hesych. u. *Βραυρωνίοις*. Varro De re rust. I 2, 19. Vgl. Poll. VIII 107.

[13]) Eur. Iph. Taur. 1458 ff. Zur Lokalität vgl. v. Wilamowitz Herm. XVIII 254. — Back De Graecorum caerimoniis, in quibus homines deorum vice fungebantur, Berl. Diss. 1883 S. 28 vermutet, dass die *ἄρκτοι* als Bären ausstaffiert worden seien, und die Priesterin im Kostüm der Jägerin Artemis sie verfolgt habe.

[14]) Arist. Ath. Pol. 54. Keil Herm. XXX 473 ff.

[15]) CIA IV 2, 35b mit Kirchhoffs Bem. R. Schoell Ber. d. Münch. Akad. d. Wiss. 1887 S. 1 ff. Ad. Wilhelm Anz. d. Wien. Akad. 1897 Nr. XXVI 2 f. hat das Datum 421/20 nachgewiesen. Reisch Wien. Arch. Jahrb. I 64 ff. Vgl. Beiblatt S. 43.

[16]) Dann wäre also das CIA II 35b Zl. 23 erhaltene [*πεν*]*τετηρίδι* mit Kirchhoff auf die grossen Panathenaien zu beziehn. Dagegen v. Wilamowitz Arist. u. Athen. I 229.

[17]) Harpokr. u. *λαμπάς*. Herod. VIII 98.

und musische Aufführungen[1]) zeichneten das Fest aus. Nicht minder grossartig muss der Fackelwettlauf an den Prometheia gewesen sein.[2])

Von Demeterfesten sind noch die Proerosien[3]) und Epikleidien[4]) zu erwähnen. Die ersteren bestanden in einem Opfer, das einst auf Anordnung des Orakels gestiftet sein sollte, als ganz Griechenland von Misswachs heimgesucht worden war.[5]) Thatsache ist, dass man es alljährlich im Namen aller Hellenen in Eleusis darbrachte, nachdem die Pythia sie alle die Erstlinge des Getreides dorthin hatte senden heissen.[6]) In späterer Zeit beteiligten sich namentlich die Epheben an der Feier.[7]) Die Epikleidia können wohl als Speicherfest, bezeichnet werden, gefeiert zum Dank für die Bergung der Getreidevorräte.[8]) Erwähnt werden mögen ferner die Adonia,[9]) die im Hochsommer[10]) vorzüglich von Frauen, auch Hetären, gefeiert wurden, die sich dabei unter anderm durch Aufgeben obscöner Rätsel belustigten; die Hermaia,[11]) welche dem Hermes galten, die Herakleia, die dem Herakles zu Ehren in Marathon penteterisch mit Agonen gefeiert wurden,[12]) und das Fest der Eumeniden oder Semnen, bei dem das Geschlecht der Hesychiden eine hervorragende Rolle spielte.[13])

Auf eine eingehendere Behandlung der Festcyklen der andern griechischen Staaten müssen wir verzichten, schon weil unsere Quellen dafür zu spärlich und dürftig sind, und von der blossen Nennung von Namen, wie sie die Steine immer reichlicher liefern, absehend uns damit begnügen, die wichtigsten und bekanntesten Feste zu erwähnen und kurz zu besprechen.

β. Feste anderer Staaten.

128. Zu den ältesten und angesehensten Festen der Peloponnes gehörten die in Amyklai gefeierten Hyakinthien.[14]) Das Fest galt dem Apollon und hatte seinen Namen von Hyakinthos, der, nach der gewöhnlichen Version[15]) ein Sohn des Amyklas und Liebling Apollons, von diesem durch einen unglücklichen Diskoswurf getötet worden war. Es fiel in

---

1) CIA II 553.

2) Arist. Ath. Pol. 57. Lys. XXI 3. Harpokr. u. λαμπάς.

3) Mommsen Heort. 75 ff., 218 ff. Schoemann a. a. O. II 486. Hermann a. a. O. § 56 A. 28. Über das Datum Ephem. arch. 1895 S. 99.

4) Hermann a. a. O. § 62 A. 5. Schoemann a. a. O. II 486. Band Programm der Margaretenschule, Berlin 1887 I. Teil, der sie nach CIA III 77 auf den 15. Metageitnion ansetzen zu wollen scheint. Rubensohn Die Mysterienheiligtümer 119 f.

5) Schol. Aristoph. Equ. 729. Suid. u. Προηρόσια. Vgl. Isokr. Panath. [VII] 31.

6) Dittenberger Syll. 13. Isokr. IV 31. Preller-Robert Griech. Myth. I 773 A. 3.

7) CIA II 467 Zl. 28, 471 Zl. 9 f. etc.

8) Hesych. u. Ἐπικλείδια. Preller Demeter u. Pers. 325 f.

9) Aristoph. Pax 420; Lys. 390. Diphilos Frgm. 39, 43 Kock II 554, 557. Plut. Alk. 18; Nik. 13. Dittenberger Syll. 427, 9. Hermann a. a. O. § 62 A. 34. E. Curtius Griech. Gesch.[5] II 872. Preller-Robert Gr. M. I 362 u. 379. Daremberg et Saglio Dict. u. Adonis I 72 f.

10) Thuk. VI 30. Plat. Leg. V 738 C, Phaidr. 276 B.

11) Aischin. I § 10. Schol. Plat. Lysis 206 D. Vgl. Dittenberger Syll. 121. Schoemann Gr. A.[3] II 527. Preller-Robert Gr. M. I 416 f.

12) Aristot. Ath. Pol. 54. Pind. Ol. IX 134. Schol. Pind. Ol. IX 89 u. 134. Schol. rec. Ol. XIII 148. Harpokr. u. Ἡράκλεια. Poll. VIII 107.

13) Vgl. Töpffer Att. Gen. 170 ff.

14) Thuk. V 23. Hermann G. A.[2] § 53 A. 36 f. Schoemann Gr. A.[3] II 457 f. Preller-Robert Gr. M. I 248 f. Unger Philol. XXXVII 13 ff. Rohde Psyche[2] I 137 ff.

15) Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 248 A. 2.

den Monat Hekatombeus,[1]) der dem attischen Skirophorion,[2]) oder Thargelion[3]) entsprach. Die drei Tage des Festes, dem sich vielleicht die Hekatombaien[4]) anschlossen,[5]) von denen der Monat wohl seinen Namen erhalten, hatten wie andere Apollonfeste traurigen und heitern Charakter zugleich. Man beklagte den Tod und feierte die Auferstehung des gottgeliebten Knaben.[6]) Weder das Singen des Paians, noch der Schmuck der Kränze, noch irgend welche Ausgelassenheit war am ersten Festtage gestattet;[7]) der zweite war gerade durch musische Chöre ausgezeichnet, denen sich Spiele und reiche Opfer anschlossen. Sparta war an diesem Tage verödet, weil alles nach Amyklai strömte, auch die Sklaven nahmen teil,[8]) und von den Amyklaiern selbst durfte keiner fehlen.[9]) Wahrscheinlich wurde an diesem Tage auch das uralte Bild des Gottes[10]) mit einem neuen Chiton bekleidet, den spartanische Frauen alljährlich webten;[11]) auch eine nächtliche Feier scheint stattgefunden zu haben.[12]) — Wohl noch wichtiger und bedeutender war das Fest der Karneien,[13]) das ebenfalls dem Apollon (*Καρνεῖος*) zu Ehren im Hochsommer begangen wurde. Es war wohl ein Sühnfest,[14]) das aber während der vieltägigen Dauer allerlei sonst nicht gerade bei Sühnfesten übliche Ceremonien und Festgebräuche mit sich brachte und jedenfalls nur noch zum Teil in seiner eigentlichen Bedeutung empfunden wurde. Über die Feier in Sparta sind wir etwas genauer unterrichtet;[15]) mehr oder weniger ähnlich ist das Fest aber auch in der übrigen Peloponnes und an andern Orten gefeiert worden.[16]) Es begann höchst wahrscheinlich an dem dem Apollon heiligen siebenten Tage des Monats Karneios[17]) und dauerte bis zum 15.[18]) Vor diesem Tage, also dem Vollmond, pflegten die Spartaner selbst in dringenden Fällen nicht ins Feld zu ziehn.[19]) Der ursprüngliche Charakter des alten Festes ist, in Sparta wenigstens, früh verändert worden. Wie aus dem Beinamen des Gottes zu schliessen ist,[20]) galt ihm die Feier ursprünglich als dem Beschützer der Herden, bald aber trat die kriegerische Seite des Gottes, der einst dem einwandernden Stamm der Dorer vorangezogen sein sollte,[21]) in den Vordergrund. Doch scheint die Art der

[1]) Hesych. u. d. W.

[2]) Latyschew Dor. u. äol. Kal. 133. Bischoff Leipz. Stud. VII 369 ff. Busolt Jahrb. f. Phil. 1887 S. 36 u. 50. Nissen Rhein. Mus. XLII 46 ff.: Hekatombaion.

[3]) Unger a. a. O. u. Jahrb. f. Phil. 1888 S. 529 ff. Mommsen in Bursians Jahresber. 1892 Bd. 73 S. 17 f.

[4]) Strab. VIII 362.

[5]) Unger Philol. XXXVII 32. Vgl. Herod. IX 3; 11.

[6]) Vgl. Schoemann u. Preller-Robert a. a. O.

[7]) Didymos nach Polykrates bei Athen. IV 139 D. Vgl. Paus. III 19, 3.

[8]) Athen. a. a. O.

[9]) Xen. Hell. IV 5, 11; Ages. II 17.

[10]) Paus. III 19, 1 f. Vgl. Thuk. V 23 f. Polyb. V 19.

[11]) Paus. III 16, 2.

[12]) Eur. Hel. 1470.

[13]) Hermann G. A.² § 53 A. 30 ff. Schoemann Gr. A.³ II 458 ff. Preller-Robert Gr. M. I 250 f. Weiske Jahrb. f. Phil. 1892 S. 593 f. Sam Wide Lakon. Kulte 85 ff. Ed. Meyer Gesch. d. Altt. II 267 f.

[14]) Vgl. Paus. III 13, 3. Diels Sib. Bl. 41 A. 3.

[15]) Demetr. v. Skepsis bei Athen. IV 141 E f. Bekker Anecd. I 303.

[16]) Vgl. Preller-Robert a. a. O.

[17]) Für Kyrene bezeugt durch Plut. Quaest. symp. VIII 1, 2.

[18]) Vgl. Eur. Alk. 445.

[19]) Herod. VI 106, VII 206.

[20]) Preller-Robert Gr. M. I 251 A. 2.

[21]) Theopomp. im Schol. Theokr. V 83 und mehr bei Preller-Robert a. a. O. I 251 A. 1 u. 2. S. auch Lübbert Diatriba in Pind. loc. de Aegidis et sacris Carneis, Bonn 1883 u. Ind. lect. aest. Bonn 1883.

Feier viele Eigentümlichkeiten des alten ländlichen Festes bewahrt zu haben, wenn ihnen auch eine andere Bedeutung untergelegt wurde. Man errichtete im Freien Lauben (*σκιάδες*), in denen eine bestimmte Anzahl der Festteilnehmer wie im Feld biwakierte und alles auf das Kommando eines Herolds verrichtete.[1] Vielleicht hat auch bei den musischen Agonen, die bei dem Apollonfest nicht fehlten,[2] kriegerische Musik die Flöte der Hirten abgelöst. Auch von einem Wettlauf wird berichtet, bei dem es für ein gutes Zeichen galt, wenn der Vorläufer von einem der ihm Folgenden (*σταφυλοδρόμοι*)[3] eingeholt wurde. Mehrfach erwähnt wird ferner das Fest der Gymnopaidien,[4] an dem besonders die Jugend, die dereinst die Kriege führen sollte, ihre Kraft und Gewandtheit zu zeigen hatte, und ruhmvoll bestandene Kämpfe in Liedern gepriesen wurden. Neben Apollon scheint in Sparta namentlich die kriegerische Artemis Verehrung genossen zu haben,[5] doch feierte man auch *Ἀθάναια*.[6]

129. In Argos, wo Hera als Hauptgöttin verehrt wurde,[7] waren das wichtigste Fest die Heraia oder Hekatombaia,[8] die mit grossen Opfern und Agonen begangen wurden.[9] Wie angesehn sie waren, mag man daraus schliessen, dass Demetrios Poliorketes die Leitung persönlich übernahm[10] und Philipp von Makedonien als Agonothet fungierte.[11] Der Aphrodite feierten die Argeier die Hysteria,[12] an denen man ihr Schweine zum Opfer brachte, die sie sonst verschmähte.[13] — In Hermione gab es ein Demeterfest, Chthoneia genannt, an welchem die Göttin reiche Opfer empfing.[14] — In Thespiai feierte man dem Eros die Erotideia mit gymnischen und allen Arten hippischer Spiele[15] und den Musen ein Fest mit mannigfaltigen musischen Agonen.[16] — In Theben blühte der Kultus des Herakles, und man feierte ihm dort die Herakleia oder Iolaeia,[17] deren Ruhm Agonisten aus fernen Ländern herbeizog.[18] Dem Apollon (*Ἰσμήνιος*) zu Ehren beging man alle acht Jahre das Fest der Daphnephorien,[19] wobei der Prozession ein mit Lorbeer und Blumen umwundener und mit Bändern verzierter Olivenstab (*κωπώ*) vorangetragen wurde. — Alle sechzig Jahre feierte man in ganz Boiotien die grossen Daidala,[20]

1) Athen. IV 141 E f.

2) Hellanikos bei Athen. XIV 635 E.

3) Hesych. u. *ἀγητής* und *Καρνεᾶται*.

4) Hermann G. A.[2] 53 A. 39 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 460.

5) Über das Fest der Artemis *Ὀρθία* und die Geisselungen der Knaben an ihrem Altar vgl. S. 117. Preller-Robert Gr. M. I 308 A. 3. Preger Athen. Mitt. XXII 338 ff.; über die Opfer für die *Ἀγροτέρα* S. 118.

6) IGA 79. Paus. III 17, 2.

7) Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 160 f.

8) Schol. Pind. Ol. VII 83. Palaiphat. 51. Hermann G. A.[2] § 52 A. 1 f. Schoemann Gr. A.[3] II 515. Preller-Robert Gr. M. I 168. Unger Sitzgsber. der Münch. Akad. 1879 S. 192.

9) Pind. Nem. X 22. Dittenberger Syll. 398, 6.

10) Plat. Demetr. 25.

11) Liv. XXVII 30.

12) Hermann G. A.[2] § 52 A. 7. Preller-Robert Gr. M. I 381 A. 2.

13) Kallimachos bei Athen. III 96 A. Eustath. zu Il. *Δ* 417 p. 853.

14) Aelian. Hist. anim. XI 4. Dittenberger Syll. 389.

15) Bull. de corr. XIX 370.

16) Ebenda S. 315 ff.

17) CIA III 129. IGSept. I 1857. Schol. Pind. Ol. VII 153. Hermann G. A.[2] § 63 A. 12.

18) Inschr. aus Kilikien Denkschr. der Wien. Akad. d. Wiss. 1896 nr. 17 S. 8: *νικήσαντα τὰ Ἡράκλεια τὰ ἐν Θήβαις κέλητι πωλικῷ*.

19) Prokl. in Phot. Bibl. p. 321 Bekk. Schoemann Gr. A.[3] II 463 f. Hermann Gr. A.[2] § 63 A. 28. Preller-Robert Gr. M. I 288 A. 1.

20) Paus. IX 3, 4.

alle sieben in Plataiai die kleinen zur Erinnerung an die Wiederversöhnung und Vereinigung des Zeus und der Hera.[1]) Das Fest hatte seinen Namen von dem Schnitzbild der Göttin, das man in bräutlichem Schmuck auf dem Hochzeitswagen einherfuhr. In derselben Stadt, bei der die letzte glorreiche Schlacht gegen die Perser auf altgriechischem Boden geschlagen war, feierte man zur Erinnerung daran dem Zeus alle vier Jahre die Eleutheria[2]) mit Agonen.[3]) — In Orchomenos genossen die Chariten besondere Verehrung,[4]) und man feierte ihnen die Charitesien mit musischen Agonen.[5]) — In Akraiphia in Boiotien gab es ein penteterisches Fest mit Agonen zu Ehren des Apollon Ptoios,[6]) zu dem die Nachbarstädte Theorien sandten.[7]) Ein Agonothet leitete auch die Opfer und die Bewirtung des Volkes. — Ein bedeutendes Fest müssen die *μεγάλα Ἀμφιάραια* in Oropos gewesen sein.[8]) Im Jahr 332/31 beschlossen die Athener, denen Philipp 338 Oropos zurückerstattet hatte, die *Ἀμφιάραια* penteterisch zu feiern.[9]) Die erste Feier, deren Leitung einer besonders gewählten Kommission von zehn der angesehensten Athener übertragen wurde, fand 329/28 statt.[10]) In der Folgezeit in seiner Bedeutung gesunken, erhielt das Fest neuen Aufschwung durch Sulla, der dem Heiligtum alle Einkünfte von Oropos zuwies.[11]) Die vorherige Verkündung einer Ekecheirie zeigt, dass es panhellenisch sein sollte. Es fanden Wettkämpfe von Männern und Knaben, hippische und musische Agone statt.[12]) — In Tanagra hatte Hermes ein Fest, an dem der schönste Jüngling ein Lamm auf seinen Schultern um die Stadtmauer tragen musste zur Erinnerung daran, dass einst der Gott selbst auf diese Weise die Stadt gereinigt und von einer Seuche befreit habe.[13]) — Die Aigineten feierten der Hera gleich den Argeiern die Heraia,[14]) und dem Apollon die Delphinien.[15]) — Korinth zeichnete sich durch seine Aphroditefeste aus,[16]) Epidauros durch seinen Asklepioskultus, und die zu Ehren des Gottes gefeierten Asklepieia waren namentlich durch die damit verbundenen, alle vier Jahre veranstalteten gymnischen und hippischen Spiele berühmt,[17]) die Kämpfer aus weiter Ferne herbeilockten.[18]) Die Kampfrichter nannten sich gleich den olympischen mit dem stolzen Namen Hellanodiken.[19]) —

[1]) Plut. bei Euseb. Praep. ev. III p. 83 ff. = Plut. VII 46 f. Bernad. Paus. IX 2, 7; 3, 1 ff. Hermann G. A.[2] § 63 A. 22 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 516 f.

[2]) IGSept. I 49, 1711. Paus. IX 2, 4. Strab. IX 632. Plut. Arist. 19, 21. Hermann G. A.[2] § 63 A. 9. Vgl. Preller-Robert Gr. M. I 151.

[3]) Dittenberger Syll. 398, 11. IGSept. I 1856.

[4]) Pind. Ol. XIV, Paus. IX 35.

[5]) CIG 1583, 1584.

[6]) IGSept. I 4135 ff. Vgl. 2712.

[7]) IGSept. I 4149 add. 4139.

[8]) IGSept. I 1414.

[9]) IGSept. I 4253. Ad. Wilhelm Ber. der Wien. Akad. d. Wiss. 1895 IX 39 ff.

[10]) IGSept. I 4254.

[11]) IGSept. I 413, 419, 420.

[12]) IGSept. I 412 f., 414, 417.

[13]) Paus. IX 22, 2.

[14]) Schol. Pind. Pyth. VIII 113.

[15]) Schol. Pind. Pyth. VIII 88 und mehr bei Preller-Robert Gr. M. I 258 A. 2.

[16]) Alexis bei Athen. XIII 33 p. 574. Eine Zusammenstellung von Aphroditefesten anderer Staaten bei Hunziker in Daremberg et Saglio Dict. u. Aphrodisia S. 307 f. Pauly-Wissowa I 2725 f. Vgl. Plut. Thes. 21. Bull. de corr. 1890 S. 494. Preller-Robert Gr. Myth. I 348 A. 3. Robert Arch. Jahrb. V 225 Anm. Mommsen Heort. 343.

[17]) Kavvadias Fouilles d'Épidaure, Athen 1893, nr. 240. Pind. Nem. III 84; V 82; Isthm. VIII (VII) 18. Schol. Pind. Nem. III 145. Dittenberger Syll. 398, 4. Vgl. Athen. Mitt. II 244 f.

[18]) IGSic. et It. 1102 Rom; CIG 3208 Smyrna.

[19]) Kavvadias a. a. O. 273.

Einen reichen Festcyklus besass Delphoi, die Stadt des Apollon.[1]) Die Theophanien feierten die Wiederkehr des Gottes, der den Winter bei den Hyperboreern zugebracht hatte;[2]) die Theoxenien[3]) waren gleichsam das Festmahl, bei dem alle Götter und auch bevorzugte Sterbliche den Gott begrüssten; die Soterien,[4]) nach 279 zum Andenken an die Vernichtung der Gallier gestiftet, priesen Apollon als Retter aus Gefahren und wurden später alljährlich mit Agonen gefeiert;[5]) das enneaterisch begangene Septerion[6]) galt der Erinnerung an die Erlegung des Drachen und die Reinigung des Gottes, und das glänzendste Fest, die Pythien, vereinigte alle vier Jahre ganz Hellas an der geweihten Stätte. — Fast ebenso berühmt war Delos, die Geburtsstätte des Gottes, durch seine Apollonfeste. Alljährlich feierte man im Monat Hieros,[7]) der dem attischen Anthesterion entsprach, die Apollonia[8]) mit hippischen und gymnischen Spielen der Männer, Jünglinge und Knaben, und Chören, die im Theater auftraten,[9]) alle vier Jahre aber statt ihrer eines der glänzendsten Feste von ganz Griechenland, die Delien,[10]) wozu namentlich die Athener eine Theorie, grosse Opfer und einen Chor sandten;[11]) denn die musikalischen Aufführungen stellten hier die anderen Spiele[12]) in Schatten.[13]) Wie sehr die Athener das so glänzend erst von ihnen im Jahr 426/25 eingerichtete Fest[14]) als ein nationales ansahen, mögen wir daraus entnehmen, dass Aristoteles[15]) es zu den athenischen Penteterides rechnet. In Delos bestand daneben die wohl sehr alte heptaerische Feier weiter.[15]) Am 6. Thargelion feierte man auch den Geburtstag der Artemis.[16]) — In Arkadien, wo namentlich der Zeuskult blühte,[17]) ist besonders merkwürdig das Lykaienfest.[18]) Es scheint an ihm der grausame Brauch der Menschenopfer sich am längsten erhalten zu haben,[19]) doch wird auch von Wettspielen berichtet, deren Preise in Wertgegenständen bestanden.[20]) — Patrai beging ein grosses Artemis-

---

[1]) Hermann G. A.² § 64 A. 1 ff. Schoemann Gr. A.³ II 460 ff. Preller-Robert Gr. M. I 265 ff. und am ausführlichsten A. Mommsen Delphica, Leipzig 1878.

[2]) Herod. I 51.

[3]) Plut. De ser. num. vind. 13 p. 557 F. Mommsen Delph. 300 ff. Deneken De theoxeniis 8. Preller-Robert Gr. M. I 265 A. 4.

[4]) Mommsen Delph. 215 ff.

[5]) Dittenberger Syll. 404, 149, 150. Vgl. die karische Inschr. Bull. de corr. V 193. Reisch De mus. certam. 88 f. Lüders Die dionys. Künstler 187 f.

[6]) Plut. Quaest. gr. 12 p. 293 B, De def. or. 14 p. 418 A f. Schoemann Gr. A.³ II 461 f. Preller-Robert Gr. M. I 287 f.

[7]) Bull. de corr. XIV 493 f.

[8]) Bull. de corr. VI 146 ff., VII 105 ff. Robert Herm. XXI 161 ff. und in Prellers Gr. M.⁴ I 246.

[9]) Ephem. arch. 1894 S. 144.

[10]) Thuk. III 104. v. Schöffer De Deli ins. reb. 37 ff. Robert Arch. Jahrb. V 225. Preller-Robert Griech. Myth. I 246. A. Mommsen Burs. Jahresber. 1886, 3 S. 338 will beide Feste in der Art zusammenwerfen, dass der erste Tag der zweitägigen Feier Delia, der andere Apollonia geheissen habe. — Roberts Abhandlung Herm. a. a. O. erledigt auch die für andere Fragen der Heortologie wichtigen Bedenken (vgl. S. 212 u.), die man hinsichtlich des Datums der Hinrichtung Phokions hatte (vgl. Mommsen Heort. 402 A. 3. Ad. Schmidt Gr. Chronol. 292 f.). Am 19ten Munichion war die Theorie bereits zurückgekehrt.

[11]) Aristot. Ath. Pol. 54, 57.

[12]) Thuk. III 104. Dittenberger Syll. 121, 16. Bull. de corr. VI 146 f., XV 250.

[13]) Bull. de corr. VII 102. Plut. Nik. 3. Luk. De salt. 16. Athen. X 424 F.

[14]) Thuk. a. a. O.

[15]) Aristot. Athen. Pol. 54.

[16]) Diog. Laert. II 44.

[17]) Preller-Robert Gr. M. I 126 ff.

[18]) Hermann G. A.² § 15 A. 18. Schoemann Gr. A.³ II 507. Mehr bei Gruppe Hdb. V, 2, 194.

[19]) Theophr. bei Porph. De abst. II 27. Vgl. S. 116.

[20]) Schol. Pind. Ol. VII 153. Vgl. Xen. Anab. I 2, 10.

fest, wobei alle möglichen Opfertiere lebendig in die Flammen geworfen wurden,[1]) und ein anderes, an welchem ein altes Holzbild der Göttin aus einem andern Tempel nach dem Heiligtum in der Stadt getragen wurde.[2]) — In Tegea wurden der Athena Alea die Aleaia mit Kampfspielen gefeiert,[3]) in Pellene der Demeter Mysia ein siebentägiges Fest, zum Teil mit Ausschluss der Männer,[4]) und ein anderes dem Dionysos Lampter.[5]) — Von den Inseln zeichnete sich Samos durch seinen Heradienst aus. Man feierte ihr hier wie in Argos und an andern Orten[6]) Heraia;[7]) ferner die Toneia, wobei man ein Bild der Göttin im Gebüsch versteckte, an ihr zürnendes Entweichen vor Zeus erinnernd.[8]) — Rhodos war namentlich der Kult des Helios eigentümlich.[9]) Alle vier Jahre[10]) feierte man ihm hier die Ἅλιεια mit Prozession, Opfer[11]) und musischen, gymnischen[12]) und hippischen[13]) Agonen. Dem Dionysos zu Ehren wurde von Staatswegen in Rhodos das Fest der Διονύσια veranstaltet, an welchem Wettkämpfe von Chören und Schauspielen stattfanden,[14]) und die Lindier feierten demselben Gotte die Σμίνθια.[15]) — In Knidos wurde Aphrodite am meisten verehrt,[16]) in Kos Asklepios,[17]) doch hatte hier auch Demeter ein grösseres Fest (Θαλύσια),[18]) und in jedem zweiten Jahr feierte man Karneen.[19]) — Kreta war durch seinen Zeusdienst berühmt.[20]) In der idäischen Höhle sollte der Gott geboren sein,[21]) dort sollten die Kureten seine Jugend beschützt haben,[22]) dort seine Hochzeit stattgefunden haben, zu deren Gedächtnis in Knossos alljährlich ein Fest gefeiert wurde,[23]) dort endlich zeigte man auch sein Grab.[24]) Die Gottesdienste werden auch als Mysterien bezeichnet[25]) und erinnern durch die Auffassung des Gottes als Verstorbenen und Wiedererstandenen[26]) an den auch in andern Mysterien verehrten Zagreus,[27]) doch wurde von der Feier niemand ausgeschlossen.[28]) — In Sicilien wiederum, wo sich die Sage vom Raube der Persephone durch Hades lokalisiert hatte, finden wir dem entsprechend den Demeter- und Koredienst besonders verbreitet.[29]) Dieser

[1]) Paus. VII 18, 7.
[2]) Paus. VII 20, 4.
[3]) Paus. VIII 47, 3. Bull. de corr. XIII 281 ff. Athen. Mitt. VIII 274 ff. Lebas-Foucart II 341b. CIG 1515. Altert. v. Pergam. VIII 1 nr. 156.
[4]) Paus. VII 27, 4.
[5]) Paus. VII 27, 2.
[6]) Bull. de corr. XV 186 ff.
[7]) Athen. XII 525 E.
[8]) Athen. XV 672 A.
[9]) Dittenberger De sacris Rhod. Ind. lect. Halle, Sommer 1886 S. V ff.
[10]) CIGIns. I 58, 72, 75.
[11]) Xen. Ephes. V 11, 2.
[12]) Istros im Schol. Pind. Ol. VII 146. Arch. epigr. Mitt. aus Österreich VII 1883 S. 110 n. 2. Rev. archéol. n. s. XIII 1866 S. 163 n. 12 u. 13. Athen. Mitt. XVI 172.
[13]) Rev. archéol. n. s. XIII S. 185 n. 10. CIGIns. I 58. Bull. de corr. XIV 277 B Zl. 2.
[14]) Diod. XIX 45. CIGIns. I 57, 71.
[15]) Dittenberger a. a. O. X ff. Vgl. Schumacher Rhein. Mus. XLI 233 ff.
[16]) Paus. I 1, 3.
[17]) Preller-Robert Griech. Myth. I 522. Hermann G. A.[2] § 67 A. 20.
[18]) Theokr. Id. VII 135 ff. Preller-Robert Griech. Myth. I 768. Hermann G. A.[2] § 67 A. 21.
[19]) Journ. of Hell. Stud. IX 328 Zl. 10 ff.
[20]) Preller-Robert Gr. Myth. I 132 ff. Schoemann Gr. A.[3] II 508 f. Hermann G. A.[2] § 67 A. 24 ff.
[21]) Kallim. in Iov. 4. Apollodor I 1, 6. Diod. V 70.
[22]) Strab. X 472. Eur. Bakch. 120.
[23]) Diod. V 72.
[24]) Luk. De sacrif. 10.
[25]) Eur. Frgm. 475. Schol. Plat. Leg. p. 446. Lobeck Agl. 1121 ff.
[26]) Vgl. Eur. Frgm. 904. Preller-Robert Gr. M. I 135.
[27]) Preller-Robert Gr. Myth. I 686.
[28]) Diod. V 77.
[29]) Preller-Robert Gr. Myth. I 785. Hermann G. A.[2] § 68 A. 17 ff.

galten vorzugsweise die Theogamia[1]) und Anakalypteria,[2]) jener die Thesmophoria.[3]) Daneben scheint auf der Insel der Herakleskultus besonders entwickelt gewesen zu sein.[4]) — Schliesslich mag noch erwähnt werden, dass unter den zahlreichen der Artemis gefeierten Festen[5]) die ephesischen besonders glänzend waren.[6])

Neben den Göttern hatten überall die Heroen ihre Feste.[7]) So feierten die Athener den Helden von Salamis durch die Aianteia,[8]) bei denen ausser Opfer, Festzug und den üblichen Agonen auch ein Fackelwettlauf und eine Ruderregatta stattfand. Neben ihnen kamen später zu Ehren eines heroisierten Phrurarchen die Diogeneia auf.[9]) Bei beiden Festen beteiligten sich vorzüglich die Epheben. Die Aigineten feierten die Aiakeia,[10]) die Megarenser die Diokleia[11]) und die Einwohner von Lebadeia die Trophoneia.[12]) Namentlich ausgebildet war der Kult des Pelops und der Hippodameia in Elis,[13]) ausser denen auch noch Sosipolis besonderer Ehren genoss.[14])

Dazu kam, dass innerhalb der einzelnen Staaten sich oft Demen zu einer Kultgenossenschaft zusammenthaten oder die aus alter Zeit herrührende zäh bewahrten und ihre eigenen Feste feierten. Das auffallendste Beispiel davon giebt uns die kürzlich aufgefundene Fest- und Opferordnung der attischen Tetrapolis,[15]) die in dieser Beziehung eine Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der Hauptstadt zeigt, wie sie in der That wunder nehmen muss; scheint sie doch selbst ihre eigene Theorie zur Feier der Delien nach Delos gesandt zu haben.[16])

Dass diese Zusammenstellung nur eine kleine Auslese ist, braucht nicht erst gesagt zu werden; die Steine liefern fortwährend Namen neuer Feste aus allen Orten Griechenlands, bisweilen ganze Reihen,[17]) und immer dringender wird das Bedürfnis nach einer das zerstreute Material zusammenfassenden Heortologie.

---

[1]) Poll. I 37.
[2]) Schol. Pind. Ol. VI 160.
[3]) Athen. XIV 647 A. Hermann G. A.[2] § 68 A. 24.
[4]) Thuk. VII 73. Diod. IV 24.
[5]) Vgl. Daremberg et Saglio Dict. u. Artemisia I 441. Pauly-Wissowa II 1442.
[6]) Dion. Hal. IV 25. Xen. Ephes. I 2.
[7]) Vgl. Rohde Psyche[2] II 352 ff.
[8]) CIA II 467—471. Hesych. u. d. W. Hermann G. A.[2] § 62 A. 46.
[9]) Dittenberger Syll. 347. Vgl. S. 125.
[10]) Pind. Ol. VII 156. Nem. V 78 mit Schol.
[11]) Theokr. Id. XII 27 ff. mit Schol. zu 29. Schol. Aristoph. Ach. 774. Schol. Pind. Ol. XIII 155. Boeckh Explic. Ol. VII 86 S. 176.
[12]) CIA III 129.
[13]) Paus. V 22, 2; VI 20, 4; V 13, 2.
[14]) Paus. VI 20, 2; 25, 4.
[15]) v. Prott Leg. sacr. 46 ff.
[16]) v. Schöffer De Deli ins. reb. S. 11 f. A. 32.
[17]) S. z. B. Bull. de corr. V 231 f. IG Sept. I 49. IG Sic. et It. 739.

Alphabetisches Register.